



جمال الدين الأفغانى بين داء السَّيِّئِ

مجلد اول

دار الشروق

جَمَالَ الدِّينَ الْأَفْغَانِيَّ
بَيْنَ دَارِ الشَّيْخِ

الطبعة الأولى

١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

القاهرة: ١٩ شارع جرادة خلي، هاتف: ٧٧١٨١٤ - ٧٧١٤٧٨ - برقية: شروق - تلبرك، 93091 SHROK UN
بكين: ص. ١٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٧١٣ - برقية: داشوق - تلبرك، SHROK 20175 LE
لندن: ٣١٨/٣١٦ وبيعت سفريت - لندن: ١ - هاتف: ٢٧١٢/١ - تلبرك، SHROK 35778 G

دکنور عالمی شلشن

جمال الدین الافغانی
بین دارالسیما

دارالشروق—

هذا الكتاب

يحتل جمال الدين الأفغانى مكانا مرموقا ورائدا فى نهضة العرب الحديثة ،
ولاسيما فى مصر . ومع أنه أقام فى مصر نحو ثمانى سنوات فقد كانت هذه
السنوات بمثابة الشرارة التى أشعلت طاقات بعض المثقفين المصريين ،
وجعلتهم يتحولون من « الفرجة » إلى المشاركة . وكان تلاميذه فى تلك السنوات
هم قواد وزعماء الثورة على الجمود والاحتلال والتخلف والطفيلان فيما بعد ،
ابتداء من محمد عبده إلى سعد زغلول .

ولكن جمال الدين الأفغانى لم يرتبط بمصر وحدها ، وإنما توزعت حياته
بين إيران وأفغانستان وتركيا والهند وفرنسا وإنجلترا وروسيا . وفى كل هذه
البلاد كان له بصمات على تاريخها فى القرن الماضى . وكان فى أسفاره المتعددة
أشبه بابن بطوطة كما قال باحث معاصر . ولكن معظم هذه الأسفار كانت -
على عكس ابن بطوطة - برغم أنف الأفغانى ، لأنه كان شخصا غير مرغوب
فيه فى كثير من البلاد التى نزل بها . ومع ذلك كان هدفه الأول والأخير - كما
قال فى رسالة لصديق له - هو « أن ينصح ويصلح » . وكان نصحه وإصلاحه
يهدفان أولا وأخيرا إلى إنهاض المسلمين ، وتحريرهم من التخلف والاحتلال
الأجنبى .

ومع هذا كله - وربما بسبب هذا كله - نظرا إليه المؤرخون نظرة فيها الكثير من التباين والتعارض ، وكان سبب هذا كله أيضا هو نقص المعلومات عن حياته ، حتى كشف النقاب في عام ١٩٦٣ عن كثير من الوثائق التي تتعلق بحياته وغموضها . ومنذ ذلك التاريخ لم يكف الباحثون والدارسون عن دراسة هذه الوثائق الخطيرة . وبالرغم من كثرة المؤلفات والدراسات التي ظهرت عن الأفغانى خلال العشرين عاما الماضية لم يحاول باحث عربي واحد أن يطلعنا على ما تم كشفه من حقائق ووثائق جديدة ، أو على الدراسات العديدة التي ظهرت بالفارسية والإنجليزية والفرنسية ، وكأننا في عزلة ثقافية تامة عما يحدث من حولنا .. حتى الدراسة الوحيدة الأخيرة التي نشرها في لندن الدكتور لويس عوض لم تأت بجديد ، لأنه اعتمد فيها على مصدر واحد أساسى هو دراسة قامت بها باحثة أميركية ، اعتمدت بدورها على مصدر واحد أساسى هو الوثائق الإنجليزية ، وهذه مليئة بالمغالطات والتحيز الطبعى ضد الأفغانى والتقليل المستمر من شأنه ، كما سنكشف في هذه الدراسة التي قادتنى إليها المصادفة وحدها . فقد كنت أبحث في الصحافة العربية في أوروبا خلال القرن الماضى . وقادنى البحث إلى الصحف التي ساهم الأفغانى في الكتابة لها بباريس ولندن . وعندئذ قادتنى هذه الصحف ، وما نشر عنها من دراسات غير عربية إلى الوثائق الجديدة . ثم قادتنى الوثائق نفسها إلى ما أقيم حولها من دراسات . وبهذا تكاملت أمامى صورة واضحة إلى حد كبير عن الأفغانى بعيداً عن الروش الكثيرة التي لحقت بها فيما كتب عنه بالعربية من قبل ، صورة يبدو فيها الرجل إنسانا له أصدقاء وأعداء ، ومزايا ومثالب . وهذا ما حاولت أن أركز عليه في الدراسة التالية .

وقد قسمت الدراسة إلى ثلاثة أقسام : ما قبل الوثائق – الوثائق – ما بعد الوثائق . وفي القسم الأول نعرض لما كتب عن الأفغانى بالعربية قبل ظهور الوثائق . وفي القسم الثانى نعرض للوثائق مع نماذج منها . وفي القسم الثالث نعرض لما كتب عن الأفغانى على ضوء الوثائق . والمهدف من هذا كله هو إلقاء أكبر ضوء ممكن على شخصية الرجل وفكره وكتاباتة ، بناء على ما تكشف من أمره ، وما أقيم حوله من دراسات ، راجين أن يشير هذا كله شيئاً من اهتمام باحثينا بالموضوع .

على شلش

ما قبل الوثائق

كان محمد عبده أول من كتب سيرة لجمال الدين بالعربية ، بل أول من كتب سيرته على الإطلاق . فلم تظهر قبل ذلك سيرة أخرى للرجل ، في أية لغة ، على النحو الذى جاء فى مقدمة محمد عبده لترجمته العربية لكتاب « الرد على الدهريين » ، وهو الكتاب - أو الكتيب بوجه أدق - الذى ألفه جمال الدين خلال إقامته فى الهند عام ١٨٨١ بعد طرده من مصر . وقد قام محمد عبده بترجمة الكتيب أو « الرسالة » كما سماها أثناء إقامته الثانية فى بيروت بعد تركه لأستاذه وعودته من فرنسا . وعاونوه فى الترجمة تابع أستاذه وخادمه - أبو تراب - ونشرها فى بيروت مصدرة بسيرة موجزة للأستاذ عام ١٣٠٣ هـ أو ١٨٨٥ - ٨٦ م . ثم أعيد طبعها فى مصر بضع مرات ، حتى نشرها محمد رشيد رضا فى كتابه الضخم عن محمد عبده عن الطبعة المصرية المنقحة التى اختصرت عنوان الطبعة البيروتية وعدلت بعض المعلومات . فقد كان عنوان الطبعة الأولى مطولا ، وهو : « رسالة فى إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران » .

وقد استهل محمد عبده هذه السيرة الموجزة التى جاءت فى ١١ صفحة بالأصل الأول قائلا .

« يحملنا على ذكر شيء من سيرة هذا الرجل الفاضل ما رأيناه من تخالف

الناس في أمره ، وتباعد ما بينهم في معرفة حاله ، وتباين صوره في مخيلات
اللاقين لخبره ، حتى كأنه حقيقة كلية تجلت في كل ذهن بما يلائمه ، أو قوة
روحية قامت لكل نظر بشكل يشا كله . والرجل في صفاء جوهره وزكاء مخبره لم
يصبه وهم الواهمين ، ولم يمسه حذر الخراصين . واننا لنذكر مجملا من خبره ،
ونرويه عن كمال الخبرة وطول العشرة ^(١)

ومضى محمد عبده بعد ذلك في ذكر موجز حياة أستاذه ، فقال إنه ولد
للسيد صفتر في بيت عظيم ببلاد الأفغان ، ينتهى نسبه إلى علي بن أبي طالب
وكان مولده في قرية « أسعد آباد » من قرى خطة كنر من أعمال كابل (كابول)
سنة ١٢٥٤ هـ . وانتقل مع أبيه إلى كابول . وفي الثامنة من عمره أجلسه أبوه
للتعلم ، وعنى بتربيته لما رآه فيه من دلائل النبوغ . وفي الثامنة عشرة أكمل
جمال الدين تعليمه الديني والفلسفي والعلمي ، فسافر إلى الهند ، حيث أقام
عاماً وبضعة أشهر درس خلالها بعض العلوم الرياضية «على الطريقة الأوربية
الجديدة» . ثم سافر لأداء فريضة الحج ، ولكنه لبث نحو عام متنقلا في
البلدان حتى بلغ مكة سنة ١٢٧٣ هـ . وأدى الفريضة ثم عاد إلى بلاده ،
«ودخل في سلك رجال الحكومة على عهد الأمير دوست محمد خان» ، الذي
سبق أن سلب سيادة عشيرته على جزء من الأراضي الأفغانية ، وأمر بنقل والد
جمال الدين وبعض أعمامه إلى مدينة كابل . وكان جمال الدين وقتها طفلا .

وحين خرج للأمير لفتح مدينة هراة التي تألبت عليه سار معه جمال
الدين ، ولازمه نعمة حصار المدينة إلى أن توفي الأمير ، وتولى بعده الأمير شير
على خصمه العنيد ، الذي أشير عليه باعتقال اخوة الأمير الراحل ومعاونيه جمال

(١) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ج ١ ص ٢٧ .

الدين . واضطر الأمراء ومعهم جمال الدين إلى التفرق والاختفاء حتى تولى الحكم الأمير محمد أعظم خان ، فارتفعت أسهم جمال الدين عنده ، حتى أحله مبتزلة الوزير الأول (رئيس الوزراء) . غير أن «أعظم» هذا دخل في حرب طاحنة مع شير على حتى انهزم وفر إلى إيران حيث مات ، وبقي جمال الدين في كابل تحت رحمة الأمير الجديد شير على الذى لم يقربه إليه ، وبدأ في محاربته ، حتى اضطر إلى مغادرة البلاد بدعوى الذهاب إلى الحج . وأذن له بالسفر عام ١٢٨٥ هـ شرط ألا يذهب عن طريق إيران . فخرج عن طريق الهند ، وتوقف في مصر نحو ٤٠ يوما ، ولم يسافر إلى الجحاز ، وإنما سافر إلى الآستانة .

وفي الآستانة ، عاصمة الخلافة العثمانية ، أعجب به على باشا الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) وقربه إليه ، وعلا صيته هناك ، حتى عين بعد ستة أشهر عضوا بمجلس المعارف . وحدث ذات يوم أن دعى لإلقاء خطاب بدار الفنون فأثار حسد شيخ الإسلام حسن فهمى أفندى الذى كاد له واثمه بالتعريض بالنبوة ، حتى اضطر إلى مغادرة الآستانة إلى القاهرة مرة أخرى . وساعده رياض باشا على الإقامة في مصر ، ورتب له راتبا شهريا مجزيا (ألف قرش) ، حيث بدأ في الاتصال بطلاب الأزهر الذين خالطوه في زيارته الأولى . ولكنه لم يقيم بالتدريس في الأزهر . «وكانت مدرسته بيته من أول ما ابتدأ إلى آخر ما اختتم» . ومع ذلك عظم أمره في نفوس طلاب العلوم ، وانتشر صيته ، «ثم وجه عنايته لحل عقل الأوهام عن قوائم العقول ، فنشطت لذلك ألباب واستضاءت بصائر . وحمل تلامذته على العمل في الكتابة وإنشاء الفصول الأدبية والحكمية والدينية فاشتغلوا على نظره ، وبرعوا ، وتقدم فن الكتابة في مصر بسعيه» . ومع ذلك حسده «أقوام

وانخذوا سبيلا للطعن عليه من قراءته بعض الكتب الفلسفية أخذ بقول جماعة من المتأخرين في تحريم النظر فيها .

ومضى محمد عبده في ذكر ما حدث لجمال الدين في مصر ، وتمكن حساده من نسبة ما أودعته كتب الفلاسفة إلى رأيه ، وإذاعتهم ذلك بين العامة ، وتحريف أقواله . « غير أن هذا كله لم يؤثر في مقام الرجل من نفوس العقلاء العارفين بحاله . ولم يزل شأنه في ارتفاع ، والقلوب عليه في اجتماع ، إلى أن تولى خديوية مصر حضرة خديوها المغفور له توفيق باشا . وكان السيد من المؤيدين لمقاصده ، الناشرين لمحامده ، إلا أن بعض المفسدين ومنهم مستر فيفيان قنصل انكلترا الجزرال (العام) سعى فيه لدى الجنب الخديوى ، ونقل المفسد عنه ، ما الله يعلم أنه برىء منه ، حتى غير قلب الخديوى عليه ، فأصدر أمره بإخراجه من القطر المصرى هو وتابعه أبو تراب ، ففارق مصر إلى البلاد الهندية سنة ١٢٩٦ هـ ، وأقام بحيدر أباد الدكن ، وفيها كتب هذه الرسالة في نفي مذهبه الدهريين » .

ولما قامت ثورة عراقى ، أو « الفتنة الأخيرة » كما سماها محمد عبده ، نقل جمال الدين من حيدر أباد إلى كلكتا ، وألزمته حكومة الهند بالإقامة فيها ، حتى انقضى أمر مصر ، فسمح له بالتنقل فاختار أوروبا ، وبدأ بلندن التى أقام بها أياما . ثم انتقل إلى باريس حيث وأفاه هناك محمد عبده . وفى باريس أقام جمال الدين وتلميذه أكثر من ثلاث سنوات أسسا خلالها جريدة « العروة الوثقى » ، ونشرا منها ١٨ عددا . « ثم قامت الموانع دون الاستمرار فى إصدارها حيث أقفلت أبواب الهند عنها . واشتدت الحكومة الإنكليزية فى إعانات من تصل إليهم فيه . ثم بقى بعد ذلك مقيماً بأوروبا أشهر فى باريس وأخرى فى لندرة

إلى أوائل شهر جمادى الأولى سنة ١٣٠٣ وفيه رجع إلى البلاد الإيرانية .

وعند هذا الحد توقف محمد عبده عن إكمال السيرة . وانتقل مباشرة إلى الحديث عن مذهب الرجل الديني والسياسي ، فقال إنه حنفي حنفى ، « وهو وإن لم يكن في عقيدته مقلداً لكنه لم يفارق السنة الصحيحة مع ميل إلى مذهب السادة الصوفية - رضى الله عنهم - ، وله مثابرة شديدة على أداء الفرائض في مذهبه . وعرف بذلك بين معاصريه في مصر أيام إقامته بها ، ولا يأتي من الأعمال إلا ما حل في مذهب إمامه . فهو أشد من رأيت في المحافظة على أصول مذهب وفروعه ... يكاد يلتهب غيرة على الدين وأهله » يريد إنهاء دولة إسلامية حتى يعود للإسلام شأنه ، « ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في الأقطار المشرقية ، وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الإسلامية ، وله في عداوة الانكليز شئون يطول بيانها » .

ثم تحدث عن منزلة جبال الدين من العلم وغزارة معارفه ، وقوته في الجدل والمنطق . « وبالجملة فإني لو قلت ما أتاه الله من قوة الذهن وسعة العقل ونفوذ البصيرة هو أقصى ما قدر لغير الأنبياء لكنت غير مبالغ ... أما أخلاقه فسلامة القلب سائدة في صفاته . وله حلم عظيم يسع ما يشاء الله أن يسع ، إلا أن يذنب منه أحد ليس شرفه أو دينه . فيقلب الحلم إلى غضب ... وهو كريم يبذل ما بيده . قوى الاعتماد على الله .. عظيم الأمانة .. طموح إلى مقصده السياسي الذي قدمناه . إذا لاحت له بارقة منه تعجل السير للوصول إليه . وكثيرا ما كان التعجل علة الحرمان . وهو قليل الحرص على الدنيا . بعيد من الغرور بزخارفها . ولوع بعظائم الأمور . عزوف عن صغاريها . شجاع ، مقدم

لا يهاب الموت كأنه لا يعرفه ، إلا أنه حديد المزاج . وكثيراً ما هدمت الحدة ما رفعت الفطنة ... أما خلقه فهو يمثل لناظره عربياً محضاً من أهل الحرمين .. زبقة في طوله ، وسط في بنيته ، قمحى في غ لونه . عصبي دموى في مزاجه . عظيم الرأس في اعتدال . عريض الجبهة في تناسب . واسع العينين . عظيم الأحداق ، ضخم الوجنات ، رحب الصدر . جليل في النظر . هش بش عند اللقاء .

واختتم السيرة بقوله :

« بقى علينا أن نذكر له وصفا لو سكنتنا عنه سئلنا عن إغفاله . وهو أنه كان في مصر يتوسع في إتيان بعض المباحات كالجلوس في المتنزعات العامة والأماكن المعدة لراحة المسافرين وتفريج الحزونين . لكن مع غاية الحشمة وكمال الوقار وكان مجلسه في تلك المواضع لا يخلو من الفوائد العلمية . فكان بعيداً من اللغو . منزهاً عن اللهو . وكان يوافيه فيها كثير من الأمراء وأرباب المقامات العالية وأهل العلم . وهذا الوصف ربما عدّه عليه بعض حاسديه . لكن الله يحب أن تثقّ رخصه . كما يجب أن تثقّ عزائمه . وأى غضاضة على المرء المؤمن في أن يفرج بعض همه بما أباح الله له . هذا بمجمل من أحوال السيد جمال الدين الأفغانى أتينا به دفعا لما افتراه عليه الجاهلون . ولو سلطنا في تاريخه مسلك التفصيل لأدى بنا إلى التطويل ^(١) .

ومن الواضح أن هذه سيرة موجزة كل الإيجاز . أعدها كاتبها في حياة

(١) راجع السيرة كلها - في تسع صفحات - بالمصدر السابق . ص ٢٧ - ٣٥ . وتقع في ١١ صفحة في الطبعة الأصلية (٢ - ١٣)

صاحبها . ووقف منها تاريخيا عند المرحلة التي ترك فيها جمال الدين في أوروبا - بعد توقف « العروة الوثقى » - وعاد إلى بيروت . ومن الواضح أيضا أن هذه النسخة من السيرة تختلف عن النسخة الأصلية التي صدرت في بيروت . ولا ندرى هل أجرى محمد عبده عليها تعديلات بنفسه أم طلب من تلميذه محمد رشيد رضا أن يعربها . فهو يذكر الخديوى توفيق مسبقا بعبارة « المغفور له » . وقد توفى توفيق في ١١ سبتمبر ١٨٩١ ، أى بعد خمس سنوات من نشر الطبعة الأولى . وهو يتوقف بالسيرة عند عام ١٣٠٣ هـ . الموافق عام ١٨٨٥ - ١٩٨٦ لى بعد عودته إلى بيروت . وينهيها تاريخيا بقوله : « ثم بقى بعد ذلك مقيا بأوروبا ... إلى أوائل شهر جمادى الأولى سنة ١٣٠٣ ، وفيه رجع إلى البلاد الإيرانية . وسينذهب منها إلى أفغانستان » فضلا عما جاء في السيرة من نقد رفيق لصاحبها مثل الحديث عن تعجله وحدته وعصبية مزاجه ، مما يرجح جميعه أن السيرة قد عدلت بعد طبعها الأولى وافتراق كاتبها عن صاحبها . وقد ظهرت هذه الطبعة الأولى في بيروت عام ١٨٨٦ ثم توالى الطبعات بعد ذلك بالقاهرة في أعوام ١٨٩٤ ، ١٩٠٢ ، ١٩٢٥ على التوالى . حتى ظهرت الطبعة التي اعتمدنا عليها عام ١٩٣١ في الجزء الأول من كتاب « تاريخ الأستاذ الإمام » لرشيد رضا بالإضافة إلى الطبعة الأصلية .

ومن الواضح أخيرا أن السيرة كتبت بقصد أساسى أشار إليه كاتبها في مطلعها . وهو الدفاع عن صاحبها إزاء مارمى به من إتهامات . وما أحاط بشخصه وسلوكه من أقاويل مدونة أو شفوية . وكان مما دون قبل كتابة هذه السيرة رأيان مختلفان في صاحبها نشرهما اثنان من تلاميذه .

أما الرأي الأول فقد أورده أديب إسحق في كتابه «الدور»^(١) . ولم يخرج فيه كثيراً على المعلومات الأساسية التي أوردها محمد عبده في سيرته . وإن كان قد ضغط هذه المعلومات ضغطاً شديداً . واختلف حول بعض التفاصيل الفرعية . فقد ذكر أن جمال الدين قصد الآستانه . «وأقام بها مجهول المكان حتى اهتدى إليه بعض أكابر الوزراء فعرف قدره وفضله» . في حين أن محمد عبده رأى أنه «وصل الآستانه وبعد أيام من وصوله أمكنه ملاقاته الصدر الأعظم على باشا ونزل منه منزلة الكرامة» وذكر أيضاً أنه قصد الحجاز فأقام فيه مضطراً بعد إبعاده عن الآستانه عام ١٨٧١ في حين أن محمد عبده رأى أنه قصد مصر لا الحجاز . وأضاف إسحق أن جمال الدين بقي مجهول الشأن عند العامة (بعد حضوره إلى مصر) حتى ظهرت آثاره وآثار مريديه في جريدة مصر . فأظهرت شأنه . وصارت تنشر له بعض المقالات تارة باسمه ومرة تحت حجاب اسم مصنوع مثل (مظهر بن وضاح) فطار صيته وعظم نفوذه «كما أنه - أى جمال الدين - رغب في إنقاذ المصريين من الدل حين عظم التدخل الأجنبي فيها . وأختلت أمورها المالية في عصر إسماعيل «فرام انتهاز تلك الفرصة لجمع الكلمة على مبدأ الحرية فدخل الماسونية . وتقدم فيها حتى صار من الرؤساء . ثم أنشأ محفلاً وطنياً تابعاً للشرق الفرنسي . ودعا مريديه من العلماء والوجهاء إليه فصار أعضاؤه نحواً من ثلاثمائة عدداً . وعظم إقبال الناس عليه . حتى أن توفيق باشا . ولى العهد حينئذ . طلب الدخول فيه ... فلما عظم شأن محفله داخل الخوف منه قنصل انكلترا فوشى به إلى الحكومة . وبث الرقباء في المحفل فسعوا

(١) نشر في الإسكندرية عام ١٨٨٦ ، أى بعد وفاة أديب إسحق عام ١٨٨٤ . ومعنى هذا أن إسحق كتب هذا الرأي - أو خواطره بمعنى أدق - قبل ظهور ما كتبه محمد عبده .

فيه فساداً». كما أضاف أن جمال الدين «أسمر اللون . ربيعته ممتلئ . قوى البنية . جذاب النظر . نافذ اللحظ . خفيف العارضين . مسترسل الشعر» . وأنه يكثر من شرب الشاي والتدخين وأنه رفض مالا قدمه قنصل إيران (وكان ماسونيا) ونفر من العجم حين ذهبوا لتوديعه في السويس . وهو يستعد لمنفاه نحالي الجيب . وقال لهم : «إحفظوا هذا المال فأنتم إليه أحوج . إن الليث لا يعدم فريسة حيثما ذهب»^(١) .

وأما الرأي الآخر فقد أورده سليم العنحورى في «شرح ديوان سحر هاروت»^(٢) واستهل ترجمته لجمال الدين ببيتين طريفيين قال فيهما :

ترنو إلى بمقلة غضبي إذا بصرت بطود سال كالوديان .
فكأننى بيكونسفيد زمانه وكأنها من بغضها الأفغانى

وفى هذين البيتين صورة فنية طريفة لما كان بين جمال الدين والإنجليز من صراع وكراهية . أما بيكونسفيد هنا فهو رئيس الوزراء الإنجليزى بنجامين دزرائيل (١٨٠٤ - ١٨٨١) وقد اتخذ الشاعر رمزاً للإنجليز .

ولكن العنحورى لم يكتف بتلك الإشارة الطريفة . وإنما خاض في سيرة الرجل بما أغضب محمد عبده . ومن ذلك أنه ذكر أن جمال الدين أنحاز إلى أفضل خان . أو محمد أكبر خان حين كان في أفغانستان . وصحة الأسم عند عبده هو محمد أعظم خان . وأنه - أى جمال الدين - قرمن أفغانستان إلى

(١) راجع الرأي كاملا في المصدر السابق ص ٤٠ - ٤٢

(٢) نشر في دمشق عام ١٨٧٩ .

الهند . «وهناك أخذ عن علماء البراهمية والإسلام أجل العلوم الشرقية والتاريخ . وتبحر في لغة (السانسكريت) أم لغات الشرق . وبرز في علم الأديان . حتى أقضى به ذلك إلى الإلحاد والقول بقدمية العالم » . كما ذكر أنه قصد مكة بعد الآستانة . وأقام بها عام وبعض عام حيث أخذ اللسان العربي . ثم جاء إلى مصر فأكرمه رياض باشا بعد أن محضه النصيح بأن يلزم خطة الشرع الأنور والدين الحنيف » . وكان يتردد على ملهى قرب الأزبكية في القاهرة يدعى «قهوة البوسطة» حيث اعتاد أن يعقد ندوة لمريديه من العلماء والأدباء وكان يساعد هؤلاء المريدين ويخطب في الناس . حتى إنه خطب مرة في جمع من النساء في قاعة زيزينيا بالإسكندرية خطبة «جمعت ألوفاً من الفرنكان فوزعت بإيماء منه على الفقراء» .

وأضاف العنحورى أن جمال الدين أبعد عن مصر وحده بطريق جدة إلى بلاد فارس . في حين سجن تابعه أبو تراب زمناً ثم أطلق سراحه وذهب إلى بيروت . وهذا ليس صحيحاً . فما ذكره عبده هو الصحيح الذى أثبتته الوثائق بعد ذلك من أن الأفغانى أبعد مع خادمه . كما أضاف العنحورى أن الأفغانى ذهب إلى باريس بعد ذلك . وأصدر «العروة الوثقى» التى علم العنحورى من منزعهـ كما يقولـ أنه عاود الاستمسك بالدين الحنيف . وجنح إلى نهج خطة جديدة تكسبه ميل العالم الإسلامى ورضاه عنه . ثم تحدث عن هيئته وخصاله فقال إنه «أسمر اللون إلى صفرة . مفلفل الشعر أسوده . نحيف البنية . أهيف القامة . جذاب الملامح . خفيف العارضين حاد البصر . يكاد يتطاير الشرر من حدقتيه ... يحتج النساء ويفطم نفسه عن الشهوات . يكره الخلو

وينجب المر . وقبلها خلت جيوبه من خشب الكينا والراوند ينتقل بهما تفكهما .
ياكل الوجبة (مرة كل يوم) ولا يأكل إلا منفردا . يكثر من شرب الشاي .
وإذا تعاطى مسكرا قليلا من الكونياك . وليس له من التأليف المطبوعة سوى
تاريخه الأفغان^(١) .

أغضبت هذه المعلومات - التي ساقها العنحورى - بصفة خاصة - في
حديثه عن الرجل - تلميذه محمد عبده . فقد علق على رواية العنحورى حول
خطبة جمال الدين في الآستانة بقوله : « وما ذكره سليم العنحورى في شرح شعره
المسمى « سحر هاروت » مما يخالف ذلك خلط من الباطل لاشائبة للحق فيه » .
وقصد بذلك قول العنحورى إن جمال الدين « ارتجل خطبة » في الصناعات غالى
فيها إلى حد أن أدمج النبوة في عداد الصنائع المعنوية . ولعله قصد أيضا
حديث العنحورى عن إلحاد الرجل وتعاطيه الخمر . فقد ذكر محمد رشيد رضا
تعليقاً على ما أورده للعنحورى إن محمد عبده أطلع عليه « أيام كان مقياً في
بيروت واجتمع بالكاتب (العنحورى) فأقنعه بأنه مخطئ فيما وصف به السيد من
الإلحاد . فبادر إلى تخطئة نفسه في الجرائد » . ثم أورد رضا ما كتبه العنحورى
في « جريدة لسان الحال » البيروتية تخطئة لنفسه . وفيه أسف على نقله عن بعض

(١) المصدر نفسه ص ٤٢ - ٤٨ ومن الواضح أن هذه السيرة المختصرة قد امتلأت بالتناقض والمعلومات
غير الدقيقة . ومن التناقض ما ذكره عن إلحاد الأفغانى في بدايتها . وصلاته وصومه في وسطها . ثم
تعاطيه الخمر في نهايتها . ومن المعلومات غير الدقيقة - فوق ما ذكرناه - نهر الأفغانى في لغة
السانسكريت . وسفره إلى مكة بعد الآستانة . وتعلمه العربية في مكة . ومرؤ هذا كله إلى أن
العنحورى لم يعرف الأفغانى إلا لمدة قصيرة عام ١٨٧٨ وأنه - فيما يبدو - اعتمد على السماع
والأقاويل دون تمحيص .

المصريين والسوريين من سوء عقيدة جمال الدين ووهن دينه . واعترف بفضل محمد عبده . وتصحيحه لما سبق أن كتبه . واقتناعه بعد مناقشة الأخير له بأن لا محل للريبة في كمال اعتقاد جمال الدين وجلاء يقينه^(١) .

ومع ذلك لم يعلق محمد عبده في سيرته بشيء على ما ذكره أديب إسحق وسليم العنحورى حول انضمام جمال الدين للماسونية . ولا على إشارة العنحورى إلى ترحيل جمال الدين من مصر وحده وسجن تابعه . ولا عن تناقض وصف إسحق لجمال الدين بأنه « ربعة . ممثلى . قوى البنية » مع وصف العنحورى إياه بأنه « نحيف البنية أهيف القامة » ولا على تناقضات أقوال العنحورى وكذب الكثير من معلوماته .

ومع ذلك أيضا فقد أضاف إسحق والعنحورى إلى ما كتبه محمد عبده شيئا من الليونة . بغض النظر عما أغضب الأخير من أقوال العنحورى . فقد أضاف الاثنان بعض الرتوش والتفصيلات حول صفات الرجل وخصاله وأعماله في مصر . مثل رواية العنحورى - بصفة خاصة - عن بيت جمال الدين في حارة اليهود الذى صار منتدى العلماء والأدباء . وندوته في « قهوة البوسطة » . ومساعدته لأديب إسحق وسليم نقاش في إصدار الصحف . وعلاقته بأعلام عصره . وإبعاده بطريقة مهينة . ولم ينكر الاثنان فضل الرجل عليهما أو على عصرهما . فإسحق يقول عنه : « هو الحكيم الخطيب البالغ الحجة . النبيه المتوقد الذكاء . الجبرى الذى لا يعرف الخوف » ويقول عنه العنحورى : « وهو

(١) المصدر نفسه . ص ٥٠ - ٥١

بالجملة والتفصيل آية من آيات القرن التاسع عشر ومعجزة من بدائع معجزاته .

وإذا كان مصدر المعلومات التسجيلية والتاريخية التي تضمنتها سيرة محمد عبده لجمال الدين هو جمال الدين نفسه . ولا سيما فيما يتعلق بالفترة التي سبقت لقاءه بتلميذه في مصر . فمن الطبيعي أن يشعر قارئها بأنها كتبت تعبيرا عن الحب والاحترام . لتقدم للناس الصورة التي يريد الأستاذ أن يعرفه بها . وما يريد « التلميذ » أيضا أن يعملوه عن أستاذه . ومع أن هذه الصورة رسمت في حياة « الأستاذ » فلم يمنع الحب والاحترام « تلميذه » من أن يوجه إليه النقد الرفيق مثل إشارته إلى تعجل أستاذه وحدثه وعصيته مزاجه .

لقد ظلت هذه السيرة المبكرة المصدر الرئيسي لكثير مما تلاها بعد ذلك من سير في كلعرية . فحين مات جمال الدين في مارس ١٨٩٧ بدأت سيرته في الظهور مرة أخرى . وفي شهر واحد . هو إبريل ١٨٩٧ . ظهرت سيران أخریان في القاهرة اعتمدتا على السيرة السابقة . وأضافتا إليها بعض التفاصيل ولا سيما فيما يتعلق بالفترة التالية من حياة جمال الدين . أي بعد توقف « العروة الوثقى » وقد كتب الأولى إبراهيم اليازجى بمجلته « البيان » وكتب الأخرى جرجى زيدان بمجلته « الهلال » .

إما إبراهيم اليازجى فقد صدر سيرته بيتين من شعره :

هذا جمال الدين أمس نازلا جدنا تضمن منه أى دفين

قدر به عم البكاء على امرئ فقدت الدنيا جمال الدين

ثم تحدث عن وفاته في الآستانة في التاسع من الشهر الغابر . وقدم ملخصا

للسيرة التي كتبها محمد عبده . وتلاها بملخص آخر لترجمة نشرت باللغة الفرنسية - كما قال - وفيه تتبع حياة جمال الدين بعد أن ترك أوروبا وزيارته لإيران بدعوة من الشاه ناصر الدين . واحتفال البلاد به حتى استشر الشاه تسلطه على النفوس . وعلو حرمة عند الأمة فأضمر الحذر ناحيته . « وتبين السيد جمال الدين ذلك من قبل الشاه . واستأذنه في الإنصراف . وخرج من البلاد الإيرانية فسار إلى موسكو . ثم تحول إلى باريز لشهود معرضها الذي كان سنة ١٨٨٩ . وفيما هو مار في ميونيخ من بلاد الألمان وفى الشاه بها فأجمل ملتقاه . ودعاه للمصير إلى بلاده . وألح عليه في ذلك فسار في صحبته . وما كادت تستقر قدمه في بلاد إيران حتى تألب القوم حوله . بما أربى على ما كان منهم في المرة الأولى » وحاول جمال الدين أن ينصح الشاه بالإصلاح فوافقه عليه . ولكنه ما طل في تحقيقه . فاضطر جمال الدين إلى الاعتكاف بمقام شاه عبد العظيم الذي يبعد نحو ١٢ ميلا من طهران . وهناك تقاطر الناس عليه . « إلى أن أفى على ذلك نحو من ثمانية أشهر وأمره لايزداد إلا إنتشارا . حتى ثارت الخواطر في جميع أطراف البلاد » . مما اضطر الشاه إلى القبض عليه وهو مريض وإبعاده إلى الحدود العثمانية . فسار إلى البصرة . ولبت بها سبعة أشهر تماثل فيها من مرضه . ثم ذهب إلى لندن . فأنشأ بها جريدة سماها « ضياء الخافقين » أكثر فيها من الطعن في سياسة الشاه . وأقام في لندن نحو ثمانية أشهر ثم دعاه السلطان عبد الحميد إلى الآستانة سنة ١٨٩٢ . فذهب إلى هناك وأقام إلى وفاته .

وعلق اليازجى بقوله : « هذا ما وقع إلينا من ترجمة هذا الرجل الشهير . وهى كما تراها أدنى أن تكون ترجمة رجل سياسى قد جعل نصب ناظره غرضا بعيدا لا تبلغ إليه ذراعه . ولا تصبر عنه همته وأطماعه » . ورأح يضى عليه من

جليل الصفات . ويقارنه بالمتنبى . ولكنه ود لو كان صرف همته عن السياسة إلى ما أوتيته من علم وتوقد الذهن وسعة المحفوظ . « ولو فعل لكان إمام الدنيا بلا مدافع . وكانت حياته طافحة بالفوائد والمنافع »^(١) .

وأما جرجى زيدان فقد أشار في هامش ترجمته إلى أن أكثر ما يورده فيها مأخوذ عن كتابات محمد عبده أديب إسحق « مع ما عرفناه بنفسنا أو سمعناه ممن عاشره (أى جمال الدين) وقرأ عليه »^(٢) . وقد عده زيدان واحداً ممن تجود بهم الطبيعة كل بضعة قرون ليسير الناس على خطواتهم أجيالا . حتى إذا كادوا يرجعون لغيبهم جادت عليهم بآخر . وقارنه بسقراط وأفلاطون ومن جاء بعدهما من فلاسفة اليونان والرومان والفرس والعرب . بل إنه وجد فيه قوة الفلسفة وموهبة رجال الأعمال . « ولما كان الإنسان لا يقدر العمل بنسبة ما يترتب عليه من الفائدة كان نصيب كثيرين من عظماء الأرض جهل الناس حق قدرهم وإغفال التاريخ ذكرهم كما هو شأننا بفقيد الشرق الفيلسوف الخطيب السيد جمال الدين الأفغانى رحمه الله » . ثم نقل زيدان ملخصا لسيرة الرجل كما كتبها تلميذه محمد عبده . وأضاف بأنه « قضى فى باريس ثلاث سنوات نشر فى جرائدها مقالات تبحث فى سياسة روسيا وانكلترا أو الدولة العلية ومصر . ترجمت جرائد انكلترا كثيرا منها . وجرت له أبحاث فلسفية مع الفيلسوف الفرنساوى رينان فى « العلم والإسلام » فشهد له هذا بسعة العلم وقوة الحجة . ثم

(١) المصدر نفسه . ص ٩٤ - ٩٩ وقد علق رشيد رضا على أمنية اليازجى فى اعتماد جمال الدين عن السياسة بأن الأخير « كان يشتغل بالسياسة لأنه يرى أنها إذا لم تصلح لا تدع أحدا يعمل إصلاحا . ولا يطلب إصلاحا . ولا ينشر علما يرقى به الأمة . المصدر نفسه ص ٩٩ .

(٢) الهلال : إبريل ١٨٩٧ هامش ص ٥٦٢ .

شخص إلى لوندرا بإيعاز اللورد شرشل واللورد سالسبرى ليسألاه عن رأيه في المهدي وظهوره إذ ذاك (يقصد في السودان) . ثم عاد إلى فرنسا . وتعرف بكثير من علمائها وفلاسفتها فأحلوه مكانا عليا . وتتبع رحلته بعد ذلك إلى إيران ثم إنجلترا فتركيا . وتحدث عن خصاله ومجلسه وخطبه بما لا يخرج عما كتبه عبده وإسحق . وكيف أنه ذهب - خلال وجوده في مصر - إلى وكيل دولة فرنسا ومعه وفد من المصريين . وأبانوا له أن في مصر حزبا وطنيا يطلب الإصلاح ويسمى إليه . ويؤمن بأن ولي العهد توفيق هو القادر على تحقيقه . كما تحدث عن جهوده في إنشاء جمعية « مصر الفتاة » في الإسكندرية وجريدتها . وكيف أن توفيق قال له قبل أن ينفيه : « إنك أنت موضع أمل في مصر أيها السيد » . ثم نفاه بعد أيام^(١) .

وإذا كانت مجلة « البيان » وزميلتها « الهلال » قد اهتمتا بسيرة الرجل هذا الاهتمام فقد كانت مجلة « المقتطف » هي الوحيدة - في هذه الطبقة من المجلات - التي لم تقدم له سيرة في حياته أو بعد وفاته . ومع ذلك نشرت في يونيو ١٨٩٧ رسالة لأحد مشركيها في دمشق يتساءل فيها عن سبب إهمال المقتطف نشر ترجمة جمال الدين مشفوعة بصورته على عادة المجلة في نشر تراجم كبار العلماء ومشاهير أول الفضل . وحاول المشترك أن ينقل ما يتحدث به الناس في دمشق وقتها . « فن قائل أن ذلك للنصرة الانجليزية . ومن قائل لأمر آخر » . وردت المجلة على الرسالة بقولها : « حالما بلغنا نعي السيد المأسوف عليه أتينا بصورة فوتوغرافية من صورة كتب عليها بيده ما نصه : الشيخ الفاضل محمد عبده

(١) المصدر نفسه ص ٩٩ - ١٠١

والسيد الكامل إبراهيم أفندى اللقاني والفيلسوف الأُمى أبو تراب العارف الأفغانى يقتسمون هذه الصورة . ويأخذ كل حصته منها أو يتناوبون النظر إليها فإنه ليس عندى سواها»^(١) .

وأضاف المحرر بأن الصورة التقطت فى باريس وأنها كانت فى حوزة الأميرة نظلة (نازلى) هانم . وقد كلف أحد مصورى القاهرة بتصويرها ثانية لطبعها مع ترجمته فى «المقتطف» . واستطرد المحرر قائلاً :

«ولم تمكنا الفرص من رؤية السيد جمال الدين ولا طالعنا شيئاً مما كتبه إلا مقالة أو اثنتين فى إحدى الجرائد المصرية يوم كان يكتب فيها قبيل الثورة العراقية . وصفحات قليلة من رسالة أنشأها رداً على الماديين . ومن كان كذلك لم يلق به أن يحاول ترجمة رجل لم يره ولا قرأ مؤلفاته إلا إذا أراد أن يجمع من كتب اللغة كل أوصاف المدح ويصحبها عليه صباً . وهذا لا يليق بالمقتطف . نعم إننا سمعنا من مريديه عن فضله وواسع علمه وقوة حجته . لكن ذلك لا يكتفى من يفضل أن يبنى أحكامه على ما يعلمه لا على ما يسمعه . فكان أول أمر فعلناه من هذا القبيل أننا اقترحنا على عالم فاضل من أعز أصدقائه . وهو الأستاذ الكامل الشيخ محمد عبده أن يكتب لنا ترجمته مفصلة حسبما يشاء . فوعده أعزه الله بإجابة الطلب . وشرع حالاً فى جمع المواد اللازمة لذلك . ثم انخرط صحته . فاضطر إلى تقليل الاشتغال . وآخر ما كتب به إلينا فى هذا الموضوع فى العشرين من هذا الشهر (مايو) قوله :

«حاولت مراراً أن أوافي رغبتيكم ورغبتي فى أن تكون الترجمة فى هذا

(١) المقتطف : يونيو ١٨٩٧ ص ٤٥١

الجزء . ولكن عاودنى المرض بعد الشروع . فاضطرت إلى قطع العمل . وها أنا لم أزل في النقح . وإنما أحضر الجلسة (في محكمة الاستئناف) للضرورة لا غير فأرجو قبول العذر - محمد عبده .

« فترون من ذلك أننا عملنا بما يجب علينا . وأكثر الظنون التي ظننا بنا القوم إثم . »^(١) .

لم نحاول « المقتطف » نشر أى شئ بعد ذلك عن جمال الدين^(٢) . ولم يحاول محمد عبده أن يعيد النظر في السيرة الأولى . أو أن يكتب سيرة جديدة . حتى وفاته عام ١٩٠٥ . ولكنه أفضى بالكثير من المعلومات الجديدة لتلميذه محمد رشيد رضا . وسجل رضا بدوره هذه المعلومات ونثرها في سيرته التي كتبها لأستاذه محمد عبده . وهو قد فعل ذلك ضمن ما سجل ونثر من معلومات أخرى عن جمال الدين في مجلته « المنار » . ثم في الجزء الأول من هذه السيرة لأخيرة . فقد جمع ما أمكنه جمعه عن الرجل على لسان محمد عبده وسواه . حتى أصبحت المعلومات المنسوبة إلى محمد عبده في هذا الجزء مكتملة لما كتبه هو نفسه في سيرة أستاذه . ولا سيما ما كتبه عن « أسباب الحوادث العراقية » من أن جمال الدين كان مبدأ النهضة الاجتماعية السياسية بمصر . وقوله لرضا « إن السيد لم يعمل عملاً حقيقياً إلا في مصر »^(٣) . وإنه كان قد أسس حزباً في مصر باسم « الحزب الوطنى الحر » وجرى بينه وبين ولى العهد توفيق - قبل تنازل أبيه

(١) المصدر نفسه ص ٤٥٢ .

(٢) باستثناء الرسالة التي نشرتها في مايو ١٩٢٥ وهي موجهة من الأفغانى بالفارسية إلى أحد أصدقائه الإيرانيين .

(٣) رشيد رضا - مصدر سابق - ص ٧٤ - ٧٩ .

إسماعيل - محادثات حوله . وأبدى تأييده لتوفيق حين يتولى بعد أبيه . ولما تولى توفيق تنكر لوعوده بالإصلاح . حتى أبعد جمال الدين ^(١) . كذلك أثبت رضا بعض رسائل جمال الدين وعبد ^(٢) . ومعلومات عن جمعية العروة الوثقى السياسية السرية التي كانت وراء إصدار الجريدة المعروفة باسمها في باريس ^(٣) . وخلاف جمال الدين وعبد ^(٤) في آخر عهد الجريدة بالصدور حول العمل السياسي وضرورة استبداله - في رأى عبد ^(٥) - بالجهد في التعليم وتربية الأجيال . حتى قال له أستاذه : « إنما أنت مشيط » ^(٦) . ورسالة عبد لأستاذه ، وهو في الآستانة . دون توقيع . حول الإصلاح . وغضب الأستاذ على تلميذه وقوله له : « فكن فيلسوفا يرى العالم ألغوبة ولا تكن صبيا هُلوعا » ^(٧) .

غير أن رشيد رضا لم يكتف فيما كتبه عن جمال الدين بما أضافه محمد عبد ^(٨) وإنما حاول هو نفسه - لإعجابه الشخصي بالرجل - أن يستقى معلومات أخرى ، ولاسيما من بعض أصدقائه وزملائه وعلى رأسهم عبد القادر المغربي الذي عرف جمال الدين في الآستانة ، وجمع على لسانه بعض المعلومات والذكريات . نشرها له صديقه وزميله رضا في « المنار » أولا ثم جمعها في الجزء الأول من « تاريخ الأستاذ الإمام » قبل أن يجمعها المغربي نفسه في كتيب صغير بعنوان « جمال الدين الأفغاني : ذكريات وأحاديث » أصدره في القاهرة عام ١٩٤٨ .

(٤) المصدر نفسه ص ٤١٦ .

(١) المصدر السابق . ص ١٦٢ - ١٦٤ .

(٥) المصدر نفسه ص ٨٩٦ - ٩٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٨٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٨٣ وما بعدها .

ومن المعلومات التي أضافها رشيد رضا . نقلا عن المغربي وسواه . ما يتعلق بإقامة جمال الدين في بطرسبورج أربع سنين حاول خلالها إقناع القيصر بحسن معاملة المسلمين عنده والإذن لهم بطبع المصحف وبعض الكتب الدينية . وما يتعلق بسفره إلى إيران وانقلابه على الشاه واعتكافه في « مقام عبد العظيم » سليل بعض الأئمة في إيران مدة سبعة أشهر . ومناشدته العلماء هناك محاربة الشاه وتحريم الدخان حتى يبطل عقده مع الشركات الأجنبية المستغلة . ثم انتقاله إلى لندن . ومناشدة السلطان عبد الحميد به بالكف عن الطعن في الشاه . ودعوته له للمجيء إلى الآستانة . ثم إقامته بها وتجنس السلطان عليه . وكيد مستشاره أبي الهدى له واتهامه إياه بالزندقة . وبغض جمال الدين نفسه للسلطان العشاقى وجرائه عليه ^(١) .

ومع هذا كله ظلت السيرة التي كتبها محمد عبده عمدة السير . لا بالنسبة لما تلاها من سير في العريّة - كما قدمنا - فحسب . وإنما بالنسبة للسير والمعلومات التي كتبت عن جمال الدين في أوروبا أيضا . فقد كانت المصدر الأساسى للمعلومات العامة عن جمال الدين ولا سيما عن الفترة السابقة لمعرفته بمحمد عبده . وفي ذلك تقول الباحثة الأمريكية ن . كيدى :

« تنبع السير المتأخرة جميعها تقريبا - على نحو مباشر أو غير مباشر - من مصدرين وثيقى الصلة . كتبها أثنان من المعجبين العرب بالأفغانى . وتقومان على ما رغب الأفغانى فى أن يعتقداه الجمهور عنه . وهما سيرة كتبها تلميذ

(١) المصدر نفسه ص ٥٤ - ٥٥ - ٨٨ - ٩٠ - ٣٦١ .

الأفغانى محمد عبده . ومقالة لها طابع السيرة كتبها جورجى زيدان . طهرتا في أعقاب وفاة الأفغانى» (١) .

وتطلق الباحثة على هذين العلمين اسم «رواية عبده - زيدان» أو «السيرة المعتمدة» . وترى أن هذه السيرة كانت المصدر الأساسى للسيرة التركيبية الباحث الإنجليزى إدوارد براون لجما الدين . وضممها كتابه «الثورة الإيرانية : ١٩٠٥ - ١٩٠٩» الصادر عام ١٩١٠ . كما ترى أنها انتقلت عن طريق براون إلى كثير من الروايات الغربية عن حياة الرجل .

ولكن ليس من الصحيح أن العلمين ظهرا بعد وفاة جمال الدين كما تقول الباحثة . فسيرة محمد عبده كتبت في حياة الأفغانى . وكانت في الوقت نفسه - كما سبق أن بينا - مصدراً أساسياً من مصادر جورجى زيدان . وإذا صح أن تكون سيرة عبده هى المشهورة أو «المعتمدة» - وهى كذلك بالفعل - فلا بد أن تكون المصدر الأساس لأية سيرة عربية أو أوربية عن الأفغانى فيما يتعلق بالسنوات الثلاثين الأولى - تقريباً من حياته . وهى نفسها التى نقلتها إلى الفرنسية أ . م . جواشون حين نقلت رسالته «الرد على الدهريين» ترجمة محمد عبده الصادرة في باريس عام ١٩٤٢ .

غير أن هذه السيرة المعتمدة نفسها لم تستطع منع السيرة الأخرى المضادة . التى بدأت في الظهور بالفارسية قبل وفاة الأفغانى . ففي عام ١٨٨٩ صدرت في طهران سيرة مختصرة ضمن كتاب كبير بعنوان «المآثر والآثار» من تأليف محمد حسن خان . المعروف باسم «اعتماد السلطنة» . وزير الصحافة في إيران وقت

Keddie: An Aslamic Response, p5 (١)

زيارة الأفغانى الأولى . وكان قد عرفه أثناء زيارته الرسمية الأولى وأعجب به . وقد ذكر فى سيرته إنه ولد بقرية أسد آباد . بالقرب من همدان . لأسرة تنحدر من آل البيت . وإنه تعلم فى القرية حتى سن العاشرة . ثم إنتقل إلى مدينة قزوین ثم إلى مدينة طهران . حين تلقى التعليم الدينى الشيعى المعتاد . وفى عام ١٩٢٦ صدرت فى برلين سيرة موسعة بالفارسية بعنوان « شرح حال وآثار السيد جمال الدين أسد آبادى المعروف بالأفغانى »^(١) من تأليف ابن أخته ميرزا لطف الله أسد آبادى . وكان ميرزا صبيّاً صغيراً وقت زيارة خاله الأولى لإيران . ولكنه ظل على اتصال به عن طريق المراسلة . ثم التقاه فى زيارته الثانية . وفى هذه السيرة ألقى ميرزا لطف الله الكثير من الأضواء على طفولة جمال الدين وصباه وتعليمه ودراسته للقرآن والنحو العربى . وتنقله بين إيران والعراق والحجاز وأفغانستان والهند . وتحدث عن نسبه ومولده فى قرية الأسرة (أسد آباد) . دون أن يتعارض ما جاء به مع ما سبق أن ذكره - باختصار - اعتماد السلطنة .

وعلى الرغم من أن هاتين السيرتين الفارسيّتين لم تقدما وثيقة واحدة على صحة وقائعها فقد بدأتنا فى التأثير على آراء المستشرقين - بصفة خاصة - الذين كانوا يعتمدون - حتى وقت ظهور السيرة الأخيرة - على السيرة المشهورة المعتمدة . ويبدو أن تأسيس مقبرة جديدة للأفغانى فى أستانبول عام ١٩٢٦ قد

(١) من الطريف أن هذا الكتاب ترجمه إلى العربية صادق نشأت وع . حسنين ونشرته مكتبة الأنجلو

بالقاهرة عام ١٩٥٧ ولكنه لم يلق أى اهتمام من الكتاب والباحثين الذين ألفوا عن الأفغانى بالعربية بعد ذلك التاريخ إلا التفتيد من جانب محمود أبورية (صحبة جمال الدين الأفغانى) ومحمد عمارة (الأعمال الكاملة للأفغانى ج١ ط٢) على التوالى .

نبه الأذهان على إعادة قراءة تاريخ الرجل ودراسته . وكان من أثر ذلك كله أن أشار المستشرق بروكلمان في ترجمته لجمال الدين إلى أنه إيراني أخفى إيرانيته لأسباب سياسية^(١) . وأشار المستشرق ماسينيون إلى أنه « إيراني قح »^(٢) .

وبظهور السيرة المضادة أصبح الأفغانى موضوعاً للخلاف المرير بين المؤرخين . فقد كان في السيرة المعتمدة ينسب لأفغانستان . أى أنه سنى المذهب . وهاهو في السيرة المضادة ينسب لإيران . أى أنه شيعى المذهب .

ومنذ ذلك التاريخ . أى منذ ١٨٨٩ . راحت السيرتان . المعتمدة والمضادة تستقطبان أنصاراً من وقت لآخر . بل تتعرضان للتسلل المتبادل . كأن يأق كاتب في العربية فينقل ماكتب بالفارسية ، أو أن يأق كاتب في الفارسية فينقل ماكتب في العربية . وهكذا . ولكن يبدو أن نصيب السيرة المعتمدة من تسلل السيرة المضادة كان أكبر . وإن لم يحدث أى أثر يذكر . وهكذا ظلت الحرب سجالاً بين السيرتين دون أن يتحقق النصر لإحدهما على مستوى بلاد السنة والشيعة معا .

من مظاهر تسلل السيرة المضادة في العربية ما نشرته مجلة المقتطف في مايو ١٩٢٥ . فقد نشرت نص رسالة مترجمة عن الفارسية كان الأفغانى قد أرسلها لأحد أصدقائه الإيرانيين . وسلمها الأخير إلى صديق إيراني آخر مقيم بالإسكندرية . وأوصاه بالآلا ينشرها قبل وفاته . وفيها تحدث الأفغانى عن تردى أحوال إيران (عام ١٨٨١) وسر تخلفها . وسوء فهم الناس لدور رجال الدين

Pakdaman, p24 (١)

Ibid., p25 (٢)

الذين لم يتوانوا - في رأيه - عن تشجيع تطوير بلادهم . وعلق مترجم الرسالة في حاشيتها بقوله :

« إن مشاهير الأحرار الإيرانيين اضطروا في عهد الشاه ناصر الدين وعمله إلى هجر وطنهم والالتجاء إلى البلاد الشرقية الإسلامية . هربا من الظلم . فلقلب بعضهم كالسيد جمال الدين بالأفغانى . وهو في الحقيقة إيراني صميم من بلدة أسد آباد من ولاية همدان في إيران »^(١) .

ومع ذلك ظل الكتاب العرب يعاملون السيرة المضادة باحتراس شديد . ويتعدّدون لتسللها . وتدرج الاحتراس شيئا فشيئا من الرفض إلى الشك .

لقد روى محمد رشيد رضا - على سبيل المثال - أن الشيخ أبا الهدى الصيادى (مستشار السلطان عبد الحميد) بعث إليه برسالة عام ١٣١٦ (١٨٩٨) يقول فيها :

« إني أرى جريدتك طافحة بشقاشق المتأفغن جمال الدين الملفقة . وقد ندرجت به إلى الحسينية التي كان يزعمها زوراً . وقد ثبت في دوائر الدولة رسماً أنه مازندراني من أجنلاف الشيعة ... وهو مارق من الدين كما مرق السهم من الرميّة »^(٢) .

ولكن رضا استخف برأى أبي الهدى وسخّفه . ثم عاد في موضع آخر من كتابه فقال :

(١) المقتطف : مايو ١٩٢٥ ص ٤٩٦ .

(٢) محمد رشيد رضا - مصدر سابق - ص ٩٠ .

« إن كثيراً من الفرس يقولون إن السيد جمال الدين فارسي لا أفغاني . فكلمة أبي الهدى لها أصل عن غيره . زاد عليها من عنده كما هي عادته ... وقد قال بعض علماء الفرس إن السيد جمال الدين فارسي لا أفغاني . فكلمة أبي الهدى لها أصل عن غيره . زاد عليها من عنده كما هي عادته ... وقد قال بعض علماء الفرس إن أسرة السيد هي من بيوت العلم والشرف في بلاد فارس . وقد هاجرت إلى الأفغان . وأن السيد جمال الدين ولد في بلاد دلا أفغان . فهو أفغاني منشأ فارسي في الأصل . ومن الناس من يظن أن إدعاء بعض الفرس أن السيد منهم هو من قبيل ما جرت به العادة في الرجال العظام من تنازع الشعوب لهم »^(١)

وعلى هذا النحو من الرفض روى عبد القادر المغربي إنه كتب مقالا بعنوان « جمال الدين أهو أفغاني أو إيراني ؟ » ونشره بجمريدة « المؤيد » القاهرية عام ١٩٠٩ . ولكنه رجح فيه كفته غير الإيرانية^(٢) . وقال : « نشأ جمال الدين في مدينة كابل عاصمة الأفغان . فهو إذن أفغاني ، والإيرانيون يقولون إنه إيراني . وهذا الخلاف في نسبة جمال الدين من أعجب الأمور في عصرنا وبلادنا . وأعماله ومساهماته تقع تحت مواقع أبصارنا . والأدلة متوفرة لمعرفة حقيقة نسبه . فالشك أفغانيته يورثنا الشك في كثير من أخبار رجال التاريخ الأقدمين ونسبتهم ومناشئ مناقبهم ومثالبهم »^(٣) . ثم روى المغربي في موضع آخر قصة كتاب « المآثر والآثار » التي ألفه اعتماد الدولة . وما أحدثه من ضجة نقلاً عن أحد وجهاء

(١) المصدر نفسه ص ١٠١ .

(٢ . ٣) عبد القادر المغربي : جمال الدين الأفغاني ص ٢٧

طرابلس الشام عن صديقه قاضي البصرة وقت إبعاد جمال الدين إليها . وكذلك ما قصة عليه إيراني أزهرى في القاهرة . أثناء وجوده بها في الفترة من ١٩٠٥ إلى ١٩٠٩ . من أن والد جمال الدين إيراني من ولاية مازندران . كان ضابطاً في الجيش هناك ثم أرسلته الحكومة إلى بلاد الأفغان في مهمة فطابت له الإقامة . وتزوج من أهلها وأنجب جمال الدين . وفي رواية أخرى أن جمال الدين ولد لأبيه في إيران ثم حمله معه إلى أفغانستان عند قيامه بالمهمة المذكورة . ولكن المغربي لا يتقبل الروايتين ولا يقبل الشك في أفغانية أستاذه^(١) .

غير أن هذا الرفض ما لبث أن داخله الشك . وتدرج الشك نفسه درجات . ولعل أولى درجاته هي إثبات الموقفين مع الميل إلى عدم اتخاذ موقف من أيهما . وهذا ما فعله مصطفى عبد الرازق في محاضراته . ثم في تقديمه لمجموعة « العروة الوثقى » عام ١٩٢٧ . فقد قال عن الموقفين من مولد جمال الدين ونشأته وجنسيته :

« هذا خلاف لا سبيل إلى تمحيصه . فإن ما يتعلق بنشأة السيد جمال الدين وحياته قبل إتصال الشيخ محمد عبده به سنة ١٨٧١ هو على قلة مصادره محاط بغموض واضطراب كما قال الأستاذ براون^(٢) .

ودلل عبد الرازق على هذا الغموض والاضطراب بما ذكره محمد عبده نفسه في فاتحة تعريبه لرسالة « الرد على الدهريين » التي سبق أن أشرنا إليها .

(١) المصدر نفسه ص ٨٣ - ٨٩ .

(٢) مصطفى عبد الرازق : العروة الوثقى ص ٢ ويلاحظ أن في استخدامه لفعل « يرى » مبنياً للمجهول إشارة إلى ما كتبه المستشرقون في ذلك الوقت مثل بروكلمان وماسينيون وكذلك بعض الإيرانيين مثل ابن أخت الأفغانى .

ولكنه اعتمد على السيرة التي كتبها محمد عبده . وكذلك على ما جاء في « تاريخ الأستاذ الإمام » لرشيد رضا . من معلومات تلى تاريخ توقف السيرة عند محمد عبده . ومع ذلك صحح اسم والد جمال الدين الذى أشاعه محمد عبده في صورة « صفت » قائلا إن صحته « صفدر » . وهو لفظ فارسي من ألقاب الإمام على بمعنى « الأسد المفترس » وأضاف قائلا :

« وَيُرَى أَنَّ السَّيِّدَ جَمَالَ الدِّينِ . وَأَنَّ كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ فَارِسِيَا . فَقَدْ انْتَسَبَ إِلَى الْأَفْغَانِ لِأَمْرَيْنِ :

- ١ - أن يكون من السهل عليه الظهور بمظهر السنى لا الشيعى .
- ٢ - أن يستطيع الخلاص من رقابة الحكومة الإيرانية لرعاياها في الخارج ^(١) . »

وهكذا قدم مصطفى عبد الرازق الموقفين أو وجهتي النظر . على نحو محاييد تقريبا . فكان أول من تعرض لسيرة الأفغانى على هذا النحو في العربية . بل إنه يصور موت الرجل بقوله : « ويؤكد أكثر الإيرانيين وغيرهم ممن ترجموا لجمال الدين أن موته لم يكن طبيعيا ، وأنه لفتح في شفته بمادة سامة ، سببت له حالة مرضية أشبه بالسرطان . ويقولون إن ذلك من كيد أبي الهدي ^(٢) » . وبذلك يكون عبد الرازق قد إطلع على المصادر العربية والفارسية ، وأخذ عنها دون تحيز .

(١) مصطفى عبد الرازق : العروة الوثقى ص ٢ ويلاحظ أن في استخدامه لفعل « يرى » مبنيا للمجهول إشارة إلى ما كتبه المستشرقون في ذلك الوقت مثل بروكلمان وماسينيون وكذلك بعض الإيرانيين مثل ابن أخت الأفغانى .

(٢) المصدر نفسه ص ٢

غير أن هذا الموقف الشاك ، أو الشك السلبي إذا صح التعبير . ما لبث أن تحول إلى الشك الإيجابي . أى بإتخاذ الموقف المؤيد للسيرة المضادة كما صورها الإيرانيون فى أحاديثهم ورواياتهم الشفهية . ثم فى كتاباتهم عن الأفغانى . وكان أول من سجل هذا الموقف الشاك فى بعده الإيجابي هو الكاتب العراقى عبد الكريم الدجيلى فى كلمة نشرها بمجلة « الرسالة » القاهرية عام ١٩٤٣^(١) وفيها علق على مقال سبق أن نشرته الرسالة لمحمود شلبى ردد فيه ما سبق أيضا أن جاء بالسيرة المعتمدة^(٢) . وقال الدجيلى إن مولد الأفغانى كان فى قرية أسد آباد من قرى همدان بـ إيران . وأن بالقرية مدرسة لإحياء ذكره تحمل اسم « مدرسة الجالية » . وإن دراسته الأولى تمت على يدى والده . « ثم رحل إلى النجف . وله فيها حتى الآن أصهار وأقارب » وأشار الكاتب فى الوقت نفسه إلى أن هناك كتابا يتضمن هذه الحقائق منذ سنوات . وقد ألفه بالفارسية أستاذ مساعد بالجامعة الأمريكية فى بيروت .

غير أن هذا الشك بوجه عام أبرز بعداً نقدياً لم يكن بارزاً من قبل . فقد سبق أن رأينا كيف انتقد محمد عبده أستاذه برفق . وأخذ عليه حديثه وعجلته . وكيف انتقده أيضاً سليم العنحورى وأخذ عليه إلحاده المبكر . ولكن يبدو أن هذا البعد النقدى من قراءة سيرة الأفغانى وفكره قد قوى مع مرور الزمن من ناحية . واشتداد ساعد السيرة المضادة من ناحية أخرى . وقد تمثل هذا البعد النقدى فى كتابات مصطفى عبد الرازق أحمد أمين بصفة خاصة .

(١) الرسالة ٥١٨ فى ٧ يونيو ١٩٤٣ ص ٤٦٠

(٢) الرسالة : ٥٠٦ فى ١٥ مارس ١٩٤٣ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

أما مصطفى عبد الرازق . الذى نسي الباحثون مساهمته فى هذا الموضوع . فقد كتب وحاضر عن الأفغانى فى وقت مبكر . فى ٢٠ مارس ١٩٢٣ ألقى محاضرة بالجامعة المصرية عن الأفغانى ورينان ثم نشرها بجريدة « السياسة » اليومية فى اليومين التاليين^(١) . وفى هذه المحاضرة تتبع رحيل الأفغانى من مصر عام ١٨٧٩ وصلته بالفيلسوف الفرنسى رينان . وكيف أوحى إليه بموضوع محاضرة فى السوربون عن « الإسلام والعلم » . وكيف امتدحه رينان وعده متحرراً . وأشار عبد الرازق إلى أن محاضرة رينان قد ترجمها إلى العربية عند ظهورها « العبد الفقير حسن عاصم » (حسن باشا عاصم) الذى كان مبعوثاً فى فرنسا للدراسة فى ثمانينيات القرن الماضى .

غير أن مصطفى عبد الرازق لم يستطع الحصول على نص رد الأفغانى على محاضرة رينان بالفرنسية . ولكنه رجع إلى ترجمة ألمانية للرد نقلها له إلى العربية محمود إبراهيم الدسوقي . واقتطف من هذه الترجمة أهم أجزاء رد الأفغانى . ثم ساقها بنصها الذى لا يختلف فى الحقيقة عن الأصل الفرنسى . وعلق بقوله :

« هذا هو رد السيد جمال الدين على رينان المكتوب فى ما بين إبريل ومايو من شهور سنة ١٨٨٣ ... وهو يفشى لنا من آراء السيد فى الأديان وأصولها وعلاقتها بالعلم مالا تنم به سائر محاوراته . بل فى رسالة الرد على الدهريين المؤلفة فى أول سنة ١٨٨٣^(٢) مالا يمكن التوفيق بينه وبين آراء السيد فى رده » . ثم عقد مقارنة بين الرد على الدهريين والرد على رينان . وحاول تبرير التغير

(١) السياسة : ٢١ مارس ١٩٢٣ ص ٢ - ٣ ، ٢٢ مارس ص ٢ .

(٢) أخذ فى ذلك تاريخ نقي محمد عبده إلى بيروت لا تاريخ طباعة الرسالة .

في وجهة نظر الأفغانى برده الأخير. ورد هذا التغير إلى بضعة عوامل :
«وأظهر هذه العوامل سفره لأول مرة إلى أوروبا واتصاله بكبار الفلاسفة والعلماء . وجهه للاستظهار بصدقتهم على خدمة مرامية السياسية . واندماجه في سلك الحركة الفكرية الحديثة البعيدة عن الدين . على أنه ينبغي أن يلاحظ أن الدافع الذى ساقه إلى كتابة الرد على الدهريين هو أقرب أن يكون سياسيا . وقد كان مرمى مساعيه ومحور آماله أن يخلص دول الإسلام من النفوذ الأوروبى مادية وسياسية . وأن يعمل على رقيها الداخلى المستقل بإيجاد النظم الحرة فيها . ثم يجمع شتاتها ممالك مستقلة تحت لواء خليفة واحد مكونة لدولة قوية قادرة على صد العدوان الخارجى . ومهما يكن من رأى السيد فى الأديان فإن الرجل لم يكن داعية إلحاد ولا عدوًّا للدين»^(١) .

وجاء عبد الرازق بعد ذلك بتعقيب رينان على رد الأفغانى . وإشارته إلى تدعيم الأفغانى لرأيه حول تشجيع الإسلام للعلم فى النصف الأول من وجوده . وخنقه الحركة العلمية فى النصف الثانى . ولكن عبد الرازق لم يعلق بشئ وواعد بتمحيص هذه الآراء .

وقد علق محمد رشيد رضا على هذه المحاضرة فى مجلته «المنار» وكتب أربع مقالات متتالية رداً على عبد الرازق . وفسر موافقة الأفغانى لرينان على أن الإسلام عدو العلم والعقل كسائر الأديان بأن ذلك لم يكن ما أراد . وإنما الذى أراد الأفغانى - كما روى محمد عبده لرضا - هو التفرقة بين إسلام القرآن

(١) المصدر نفسه ٢٢ مارس ١٩٢٣ ص ٢ . راجع ما أثارته هذه المحاضرة من مناقشات فى الأيام التالية ولاسيما لعبد الوهاب النجار .

وإسلام الحكام . فإسلام القرآن « يخاطب العقل ويرفع شأن العلم في آيات كثيرة ويبين أن الله سنا في الكون قام بها نظامه . وأن هذه السنن لا تبدل لها ولا تحويل ^(١) » . وراح رضا يفند حجج عبد الرازق تفنيدها مطولا . ويدلل على إسلام الأفغانى وتدينه بمقتطفات من كتاباته . ولا سيما في « العروة الوثقى » .

وأما أحمد أمين فقد كتب سلسلة من المقالات حول الأفغانى جمعها فيما بعد في جزء بعنوان « زعماء الإصلاح الإسلامى في العصر الحديث » بكتابه « فيض الخاطر ^(٢) » . وفي هذه المقالات التى سبق نشرها سلسلة بمجلة « الثقافة » عام ١٩٤٤ رأى أمين أن الأفغانى كان « يرمى إلى إصلاح العقول والنفس أولا ثم إصلاح الحكومة . ويربط ذلك بالدين » ثم تحدث عن حياته وإقامته بمصر وازدياد خطره سنة ١٨٧٨ بسبب تدخله في السياسة . وتقريبه من العوام كما قال محمد عبده . وكذلك تحدث عن إبعاده من مصر مع تابعه أبى تراب بدعوى أنه « رئيس جمعية سرية من الشبان ذوى الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا » وناقش هجوم الأفغانى على الشاه الإيرانى بلندن ، وعد ذلك « زلة كبيرة » وقع فيها بسبب حدثه وحبه للانتقام . وأضاف :

« كيف أجاز لنفسه التشهير بحكومة شرقية إسلامية في بلاد أجنبية تتخذ من أقواله حجة للتدخل الذى طالما حاربه في « العروة الوثقى » وكيف استباح أن يفضح هذه العيوب . ويغسل هذه الأنواب القلدة على مشهد من كل الناس ^(٣) » .

(١) المنار : ج ٤ م ٢٦ في ١٦ إبريل ١٩٢٣ ص ٣٠٧ راجع أيضا : الأعداد الثلاثة التالية .

(٢) أحمد أمين : فيض الخاطر ج ٥ ص ٢٤٣ - ٣٠٠ مع ملاحظة أنه فصل هذا الجزء في كتاب مستقل

بعد ذلك .

وانتقل أحمد أمين بعد ذلك إلى مناقشة مسألة إلحاد الأفغانى التى أثّرت منذ زيارته الأولى للآستانة قبل مجيئته إلى مصر . ثم أثارها الشيخ عليش - شيخ الجامع الأزهر - وبعض العامة فى القاهرة . وعلق على ذلك بقوله : « والإلحاد فى نظر هؤلاء وأمثالهم شيء هين ، يكفى ألا يسير سيرتهم ، ولا يلبس لباسهم . وأن يدخن السيجار ، ويجلس فى المقهى . ويلتف حوله بعض اليهود والنصارى ، ليحكموا عليه بالإلحاد . وكما أن عقيدة كل إنسان لها لون خاص فكذلك تصوّره للإلحاد يتكيف بذهنه » ثم عرض لما سبق أن كتبه عنحورى ورد محمد عبده عليه وتخطّته واعترافه بخطائه فى إتهامه الأفغانى بالإلحاد . كما عرض لمناقشات الأفغانى والفيلسوف الفرنسى رينان . واتهام الأخير له بالإلحاد أيضا بعد أن سلم له الأفغانى بأن الإسلام كان عقبة فى سبيل العلم . وعلق أمين على ذلك بقوله : « ولكن فى رأيى أن السيد عبر تعبيراً غير دقيق فى تفرقة بين طبيعة الدين الإسلامى وسيرة المسلمين ، خصوصا وأنه أخذ على رينان تقصيره فى أنه لم يبحث إذا كان هذا الشر نشأ عن الديانة الإسلامية نفسها . أم عن الصورة التى تصور بها الإسلام . أم عن أخلاق بعض الشعوب التى اعتنقت الإسلام . وقراءتنا لرده تشعرنا بأنه وقع فى هذا اللبس ، وأنه كان يدور حول فكرة أن للدين دائرة وللعلم دائرة ، ويجب أن يسبح كل فى دائرته من غير طغيان . وأن الدين يجب ألا يعارض العلم ، فيما ثبتت صحته علميا - وهذه الآراء الواضحة فى ذهننا الآن ، والواضحة فى تعبيرنا ، لم ترد واضحة فى رده . فكان رداً مهوشا ، كما كانت محاضرة رينان نفسها كذلك » .

ومضى أحمد أمين فى مناقشة تهمة الإلحاد هذه فقال إن الأفغانى كان حر التفكير ، قويا على الجدل ، متشعب طرائق الحجج ، وربما « تبحيح فى بعض

الأقوال التي من هذا القبيل . والتي تحدث لكثير من كبار المفكرين في بعض اللحظات . فضلا عن أنه كان متصوفا . وعقيدة المتصوفة مبهمة غامضة تنتهى بوحدة الوجود . والتعبير عنها قد يلتبس - إلا على الخاصة - بالإلحاد . ومع ذلك فحياته مملوءة بالدعوة الحارة إلى الدين وإلى التوحيد في كتاباته وبمجالسه الخاصة . وضرب أمثلة لذلك ثم علق بقوله : « لا يمكن أن تصدر هذه الكتابات وهذه الأقوال وهذه الغيرة من ملحد . إلا أن يكون قد بلغ الغاية في التصنع والنفاق . ولم يكن عيب جمال الدين نفاقه . وإنما كان عيبه إفراطه في صراحته ... وأكثر متاعبه في الحياة كان سببه جهره بما يصح أن يكتم وإعلانه ما يجب أن يسر ... لقد كان يؤمن بالأصول . ويترك لعقله الحرية التامة في الفروع . ويصل في ذلك إلى نتائج غريبة عن أذهان الجامدين المترمتين فيرمى بالإلحاد » .

وكتب مصطفى عبد الرازق مرة أخرى بعد تقديمه لمجموعة العروة الوثقى . فنظر إلى الأفغانى نظرة نقدية . ففي مقالة « جمال الدين الأفغانى ^(١) » عام ١٩٤٤ استهله بحديث العنحورى عنه الذى قال فيه أنه « آية من آيات القرن التاسع عشر ومعجزة من بدائع معجزاته . بل لعل الشرق منذ قرون لم يلد مثل السيد جمال الدين الأفغانى » ومع ذلك عرض عبد الرازق لما ذكره محمد عبده عن اختلاف الناس في سيرته وأمره . وقال : « يختلف الناس في السيد جمال الدين : هل هو أفغانى النشأة . أم هو إيرانى . وهل هو شريف ينتسب إلى الحسين بن على . أم

(١) الثقافة : ٢٩ فبراير ١٩٤٤ ص ٤ - ٧ وقد نشر المقال فور انتهاء أحمد أمين من سلسلة مقالاته الستة التي بدأت في العدد ٢٦٤ في ١٨ يناير ١٩٤٤ واستمرت حتى العدد ٢٦٩ في ٢٢ فبراير ١٩٤٤ .

هو ليس بشريف ولا بحسنى . ويزعم بعض الناس أنه من الشيعة . ويقول آخرون بل هو سنى . حنفى المذهب . ويرى رينان وغير دينان أنه كان ملحداً من عظماء الملحدين . ويمثله بعض المترجمين له رجلاً سياسياً . ويجعله آخرون مصلحاً دينياً . ومع ذلك أيضاً لم يتخذ عبد الرازق موقفاً مما ذكر من خلاف مثلاً فعل من قبل فى مقدمة « العروة الوثقى » . ولكنه عرض لبعض الجوانب التى قد تبدو صغيرة فى حياة العظماء كما يقول . وإن كانت كبيرة فى دلالتها .

من ذلك اختلاف تلاميذه فى تصويره كما سبق أن أشرنا عند الحديث عن تناقض ماكتبه أديب إسحق وعنحورى حول هيئته . وأتفاقهم على جاذبية الرجل وذراية لسانه . وفصاحته . واجتنابه للنساء . وعقته نفسه وشرب الشاى والتدخين . وحدة المزاج والطبع . والتسرع . وحاول عبد الرازق أن يرد حدة الطبع والتسرع إلى خلوص حياة الرجل من النساء . فهو لا يعرف عنه زوج ولا أم ولا صديقه ولا أخت . وأثر فى محمد عبده حتى إنه - عبده - لم يكتب شيئاً يتصل بالمرأة إلا حين رحل أستاذه . ثم أشار إلى السلطان العظيم الذى كان للرجل على نفوس تلاميذه . . ومن أبلغ مظاهره « ما كان يصف به تلاميذ السيد أستاذهم حين يوجهون إليه الخطاب » . واقتطف شيئاً من رسالة وجهها محمد عبده إلى أستاذه فيها هذا التبجيل الشديد ثم علق بقوله : « وقد يكون معذورا من يتنسم من أمثال هذه الأساليب أريج بعض التقاليد الشيعية . واعتماد السيد جمال الدين فى مساعيه الإصلاحية على الجمعيات السرية فى مصر وفى غير مصر قد لا يكون خالصاً من أثر بعض الأساليب التى تعتمد عليها فرق من الشيعة » . ومع ذلك أنهى المقال بقوله : « والسيد جمال الدين من الشيعة كان أم من أهل السنة قد تسامى عن كل معانى التعصب لفرقة من فرق المسلمين . بل هو قد

تسامى عن كل معاني التعصب الضيق الذى يلقى بين الناس إحترافاً وعداوات .
وإذا كان السيد جمال الدين قد أثار فى الشرق عاطفة التذمر من الغرب فما ذاك
إلا أنه كان عدواً للظلم كله . وكان يحارب فى الشرق ظلم الظالمين . وكان يريد
للشرقيين ألاّ يحتملوا من الغرب ظلماً ولا هضمًا .

وعلى هذا النحو لم يكن البعد النقدي . والنظرة النقدية لسيرة الرجل
وفكره . خالصين من الرق ومحاولة التبرير أحياناً . ولكنها شجعا البحث
الموضوعى فى سيرة الرجل وفكره وخلصاهما . أو حاولا تخليصها بتعبير أدق ،
من هالة التقديس التى أحاطت بهما عقب وفاة صاحبهما . ولكن شيئاً من هذا
البحث الموضوعى لم يتحقق حتى ظهور الوثائق الإيرانية عام ١٩٦٣ . لافى
العربية وحدها وإنما فى الفارسية والإنجليزية والفرنسية أيضاً . وكان أقصى
ما وصلت إليه الكتابات العربية حتى ذلك التاريخ أنها حافظت على شكل
الإيجافى بوجه عام . أى الإعتماد على السيرة المشهورة وتوابعها مع إيراد .
وأذكر . السيرة المضادة دون إتخاذ موقف منها . ومن أبرز المحاولات الأخيرة فى
هذا المجال ما فعله الكاتب اللبناني قديرى قلمجى فى كتابه « ثلاثة من أعلام
الحرية » الذى ترجم فيه للأفغانى وعبيده وسعد زغلول .

بالرغم من عدم وجود تاريخ صدور على هذا الكتاب الضخم فن الثابت
مما جاء فيه أنه صدر بعد عام ١٩٥١ وقبل عام ١٩٦٣ . وقد رجع فيه المؤلف
إلى السيرة المشهورة وتوابعها . ولكنه أشار إلى شك بعض الباحثين ، وفى
مقدمتهم مصطفى عبد الرزاق . فى نسبة الأفغانى إلى الأفغان . وقولهم إنه فارسى

(١) نقد إسماعيل مظهر الأفغانى عام ١٩٢٥ (المقتطف : فبراير) دون رقم أو تبرير .

الأصل أفغانى النشأة^(١) . كما أشار إلى ما كتبه عبد الكريم الدجيلي في « الرسالة » واعتماده على المصادر الفارسية^(٢) . فضلا عن رجوعه إلى أحمد أمين ومصطفى عبد الرازق في كتاباتهما الأخيرة . وروى عن الشاعر العراقي أحمد الصافي النجفي أنه لما ذهب إلى طهران لاجئا عام ١٩١٩ نزل في دار الحاج حسين أغا بن الحاج محمد حسن أغا . الذى كان يعرف بأمين الضرب . أى أمين صك النقود . والذى يعرف اليوم بعد إلغاء الألقاب القديمة باسم المهدي . وكان بيته ملجأ للثوار العراقيين اللاجئين إلى إيران . « وقد أخبره مضيفه أن السيد جمال الدين كان قد أقام في ضيافة أبيه . حين قدم إلى إيران ، سنة ونصف السنة » . وكان هو يومذاك شابا فدرس عليه العربية . وهو ما زال يحتفظ بالنصوص التي كان يترجمها له السيد من الفارسية إلى العربية أو بالعكس . وقد أكد الحاج حسين أغا لضيفه . خلال ذلك الحديث ، أن السيد جمال الدين فارسي الأصل . من قرية أسد آباد . وأسرته معروفة هناك . كما روى النجفي للمؤلف أن أحد شايخ النجف قال له أن الشاعر العراقي محمد سعيد الجبوري درس مع الأفغانى عند الحاج عباس قولى بالنجف . وأن الأفغانى « كان من حسن البيان بحيث يستطيع - إن أراد - أن يصور الحق باطلا والباطل حقا^(٣) » .

وأضاف قلعجي إلى ذلك أنه أراد التحقق مما رواه له النجفي خلال رحلته إلى إيران عام ١٩٥١ فإذا الإيرانيون مجمعون على أن الأفغانى إيراني عريق . ولا ندرى إذا كان قلعجي نفسه قد ذهب إلى الحاج حسين أغا أو إلى أسرته أم

(١) قدرى قلعجي : ثلاثة من أعلام الحرية ص ٢٩

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠

(٣) المصدر نفسه ص ٣٠ - ٣١

لا . ولا ندرى أيضا هل ذهب وتحقق ثم كتم ، أم اعتمد على إجماع الإيرانيين كما قال . فقد كان قريبا كل القرب من الحقيقة التي تؤكدتها الوثائق . ومارواه له النجفي صحيح كل الصحة . ففي بيت أمين الضرب كان يوجد الخبر اليقين . ولكن يبدو أن المؤلف اكتفى بالإجماع الشفوي .

يحق لنا بعد هذا كله أن نتساءل :

هل كان محمد عبده يعرف هذه الحقيقة ويؤثر أن يخفيها ؟
من الثابت من السيرة التي كتبها عبده للرجل والأحاديث التي نقلها عنه - فيما بعد - رشيد رضا أنه كان أخلص تلاميذ الأفغانى وأكثرهم قربا إليه ، لا في مصر وحدها وإنما خلال إقامتها في باريس أيضا ومشاركتهما في إصدار «العروة الوثقى» فهل مكنه هذا القرب من معرفة الحقيقة ؟

من الثابت أيضا مما رواه الأفغانى عن نفسه على الملأ في مصر أو أوروبا أو تركيا أنه كان يحرص على نسبته إلى الأفغان ، باستثناء مارواه عنه إدوارد براون ، المستشرق الإنجليزي صاحب سيرته في الإنجليزية^(١) الذي عرفه في لندن في خريف ١٨٩١ . فقد روى براون أن الأفغانى ذكر له أنه ولد بالقرب من همدان في إيران ، وكذلك ما وراء الصحفي التركي أجايوف والشاعر السياسى الإنجليزي ويلفرد بلنت . فقد أجرى أجايوف حديثا في إسطنبول مع الأفغانى الذى قال له أن والديه في الأصل من مراغة Muraghé وأنهما هاجرا إلى همدان حيث ولد . ثم هاجروا به مرة أخرى إلى الأفغانى . ومراغة هذه مدينة في منطقة أزربيجان الإيرانية^(٢) . وذكر بلنت أن الأفغانى قال له أن

Ibid., p25 (٢)

Pakdaman : op.cit., p24 (١)

أسرته من أصل عربي وأنها اعتادت التحدث بالعربية^(١). ومع ذلك كان الأفغانى ينسب نفسه فى النهاية إلى الأفغان . فى الروايات الثلاث السابقة كان ينتهى بأن والديه هاجرا إلى أفغانستان ، سواء كانا قادمين من إيران أو من بلاد العرب . وكان فى هذا كله منطقيا مع نفسه تماما ، لأنه عاش معظم حياته فى بلاد السنة ، بين أهل السنة . ولو أنه أراد أن يعيش على الهامش فى أرض السنة كإيرانى شيعى لما كان فى ذلك أى خطر عليه . ولكن المشكلة أنه لم يرد أن يعيش على الهامش ، بل ساقه طموحه ودكاؤه وثقافته إلى أن يلعب دوراً فى ساحة عصره . ومن ثمة كان عليه منذ خرج من إيران أن يطرح إيرانيته وشيعيته ، شكلا على الأقل .

لقد سأله صحفى آخر فى لندن ، هو آرثر أرنولد ، عن أصله فقال : « أنا أفغانى أنتمى للجنس الإيرانى الشديد النقاء » . ولما كان وقتها يحارب الشاه ويكتب عن إيران ، فقد برر ذلك بأنه يمثل الشعب الإيرانى ويدافع عن الشيعة ضد السنة^(٢) . وفى هذه النص يعود بنا الأفغانى إلى الأصل الإيرانى . وفى هذا النص أيضا كان مطمئنا إلى أنه يلقى بتصرّحه ذاك فى بلد غير سنى .

ومع ذلك فقد صاحبه محمد عبده نحو خمس عشرة سنة . وعاشا فى باريس على السراء والضراء . ولم يكن عبده تلميذا غبيا أو متوسط الذكاء ، ولكنه كان تلميذاً ذكيا على الأقل ، تميز عن أستاذه بأنه كان أكثر كتماناً وحيطاً ومداواةً وحرصاً وحكمة ، كما طبع على عزة النفس وعلو الهمة وحفظ الكرامة حتى إن

(١) Ibid., p25

(٢) Ibid., p26

الأفغانى كان يقول له : « قل لى بالله أى أبناء الملوك أنت ^(١) ؟ » وبمثل هذه الصفات كان محمد عبده مؤهلا ليكون حافظ سر أستاذه وكاتمه .

ثمة واقعتان صغيرتان تلقيان الضوء على هذه النقطة . أما الواقعة الأولى فقد جاءت فى السيرة التى كتبها التلميذ لأستاذه . إذ قال بعد عرض تاريخ الرجل حتى توقف « العروة الوثقى » : « ثم بقى بعد ذلك مقبها بأوروبا أشهرا فى باريز وأخرى فى لندرة إلى أوائل شهر جمادى الأولى سنة ١٣٠٣ وفيه رجع إلى البلاد الايرانية ^(٢) » فى هذه العبارة إشارة إلى أول زيارة للأفغانى لإيران بعد خروجه منها . وكونه « رجع » يحمل معنى أنه خرج أو جاء من هناك . أما كيف « زل » قلم الكاتب بهذه الغلطة فأمر يمكن نسبه إلى السهو . ولكنه السهو الكاشف للحقيقة .

وأما الواقعة الأخرى فقد جاءت فى رسالة بعث بها عبده إلى أستاذه من بيروت - عثر عليها ضمن الوثائق - وسبق أن نشر رشيد رضا مسودتها ، مع حذف كثير من عباراتها ^(٣) . ومن العبارات المحذوفة سطران فى نهايتها يقول فيها عبده : « ونرجو من سعة كرمكم أن تمنوا على خادكم (عبده نفسه) بأسطر من خطكم الشريف يحفظها حيث يحفظ شرك ويودعها فى مستودع حبك » . وتوحي عبارة « حيث يحفظ شرك » هنا بأن محمد عبده كان « يحفظ » سرا بالفعل .

(١) رشيد رضا - مصدر سابق - ص ٩٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٣ . وقد سبق أن رأينا العبارة بصورة مختلفة : « رجع إلى البلاد الايرانية وسينذهب منها إلى أفغانستان » .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٥٩٩ - ٦٠٣ .

هاتان الواقعتان الصغيرتان توحيان بأن محمد عبده كان على علم بحقيقة أستاذه . فإذا أضفنا إلى هاتين الواقعتين الصغيرتين بعض القرائن الأخرى يصبح الضوء الذى تلقيناه على القضية أكثر تركيزا . وأهم هذه القرائن امتناع محمد عبده عن مراجعة السيرة وإكمالها بعد وفاة أستاذه ، واحتجاجه بالمرض لمجلة «المقتطف» كما سبق أن بينا . وقد كان بين وفاة أستاذه ووفاته هو نفسه (١٨٩٧ - ١٩٠٥) نحو ثمانى سنوات لم يشرع خلالها فى إكمال السيرة ، كما تقتضى أصول الوفاء بين التلميذ والأستاذ ، حتى لو كانت بينها قطعة . فإذا علمنا أنها افترقا على خير ، وأنها تراسلا حين كان الأستاذ فى الآستانة والتلميذ فى القاهرة^(١) ، لم يعد ثمة مبرر لصمت التلميذ بعد وفاة أستاذه واكتفائه بالتصريحات العابرة عنه ، مما جمعه رشيد رضا فى كتابه ، إلا أن التلميذ لا يريد الخوض فى الموضوع على نحو مباشر ، خشية الاضطرار إلى التصريح بما يسيء لأستاذه أو لنفسه .

هذه القرائن تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن محمد عبده كان يعرف الحقيقة عن مولد أستاذه ونشأته . وأن لجأ إلى كتابتها عملاً برغبة صاحبها من جهة وحباً له من جهة أخرى . أما أن يكشف عنها بعد وفاة صاحبها فهذا عمل غير أخلاقى كان فى غنى عنه ، لأن فيه خيانة للأمانة . وهكذا أخفى جمال الدين حقيقته عن تلاميذه ومعارفه فى بلاد السنة وطواها فى أوراقه التى حفظها عند أصدقائه فى بلاد الشيعة ، حتى نشرها مواطنوه بعد نحو ٦٦ عاما من وفاته . وهكذا أيضا أخفى تلميذه حقيقته وطواها فى صدره إلى وفاته ، حتى شغل الباحثون أنفسهم بها بعد نشر أوراق الرجل ووثائق حياته .

(١) المصدر نفسه ص ٨٩٦ - ٩٧

الوثائق

في عام ١٩٦٣ نشرت جامعة طهران كتابا خطيرا بالفارسية . عنوانه : «مجموعة أسناد ومدارك جاب نشده دربارہ سيد جمال الدين مشهور به أفغانی» . ومعناه بالعربية : «مجموعة وثائق غير منشورة تتعلق بالسيد جمال الدين المشهور بالأفغانی» . وقد جمع الوثائق ونسقتها أستاذان بالجامعة هما أصغر مهدوی وأیرج أفشار . وألحقا بهما مجموعة من الصور الفوتوغرافية لأهم هذه الوثائق التي جاء معظمها بالفارسية والعربية .

وكان أصغر مهدوی قد أهدى مكتبة المجلس (البرلمان) في طهران مجموعة كبيرة من هذه الوثائق مع غيرها من أوراق وكتب تخص جمال الدين الأفغانی . أما كيف توصل مهدوی إليها فلذلك قصة طريفة ، ملخصها أن جده - لأبيه - الحاج محمد حسن أمين الضرب كان صديقا لجمال الدين . وقد استضافه خلال زيارته الرسمية الأولى لإيران (١٨٨٦ - ٨٧) وشطرا من زيارته الرسمية الثانية (١٨٨٩ - ٩١) وكان الحاج أمين الضرب من كبار تجار إيران ، وأصحاب النفوذ بها خلال النصف الثاني من القرن الماضي ، ربطته بجمال الدين صداقة وثيقة ظلت قائمة حتى وفاة الأخير . وقد أودع جمال الدين عنده كل ما حمله عبر سنيه الماضية من أوراق وكتب . وظلت هذه الأوراق والكتب نسيا منسيا حتى أهداها مهدوی إلى مكتبة المجلس . ثم عكف عليها بالدراسة مع زميله .

وبقيت المجموعة كلها بما فيها من كتب (٤٣٢ كتابا) مودعة بالمكتبة الملحقه
بالبرلمان الإيراني (المجلس) .

تضم الوثائق عدداً كبيراً ومتنوعاً من المواد والأوراق . ويمكن تقسيمها إلى
قسمين رئيسيين : أوراق وكتب ، نعرض لها فيما يلي :

(أ) الأوراق

ويمكن تقسيمها بدورها إلى ستة أنواع :

أولاً - رسائل ومسودات رسائل صادرة من جمال الدين أو واردة إليه
بالفارسية والعربية والفرنسية والإيطالية لسلطين أو أمراء أو أصحاب نفوذ ، أو
أقرباء وأصدقاء ، أو تلاميذ ومريدين . ومن مسودات الرسائل الصادرة منه
مسودة محررة من كابول في جمادى الأولى ١٨٨٤ (سبتمبر ١٨٦٦) وموجهة إلى
محمد أعظم خان أمير أفغانستان يطلب فيها منحه بيتا قريبا من الطبيعة لأنه
يفضل الريف على « الحدائق والزهور » كما يقول . ومسودة أخرى للأمير نفسه
بدون تاريخ يرجوه فيها إطلاق سراح سجين أفغانى ، ومسودة في نوفمبر ١٨٦٨
موجهة لشير على أمير البلاد الجديد من كابول يشكو فيها حاله ووضعه الحالى
البائس ، ويطلب تخصيص وظيفة وراتب ، وأخرى في الشهر نفسه موجهة إلى
محمد أصلان خان شقيق شير على ، وفيها يكرر مضمون الرسالة السابقة ،
فضلا عن مسودة خامسة في ذات الشهر موجهة إلى الأمير هذه المرة حول
المضمون نفسه مع إضافة بأن الأمير إذا لم يوفر له وظيفة ومعاشا فليعطه عند ذاك
شهادة - على الأقل - بأنه كان في خدمته .

ومن مسودات الرسائل الصادرة منه أيضا مسودة رسالة طويلة بعث بها إلى

رياض باش رئيس الوزراء المصري في ديسمبر ١٨٨٢ (على الأرجح . نظرا لعدم وجود تاريخ محدد عليها) وكان قد توقف في بورسعيد قادما من الهند في طريقه إلى باريس . وفي هذه الرسالة يروى لرياض في ألم بالغ كيف قبض عليه ، واقتيد في الثانية صباحا سادس ليلة من شهر رمضان إلى السويس ، حيث جرد مما معه ، ورُحِّل مع خادمه إلى الهند . كما يروى ما جرى له في الهند حتى وقعت ثورة عراق في مصر فازداد تضيق الانجليز عليه . « وكلما كان صوت العراقي يزداد اعتلاء كانت الحكومة الانجليزية تزداد على شدة » كما يقول .

ومضى في رسالته الخزينة هذه فروى كيف أنه أحب الخديوى توفيق وأخلص له . ومع ذلك سعى إليه الماسونيون الأجانب ممن أيدوا منافسه الأمير حليم في أحقيته في عرش مصر ، ونجحوا في الإيقاع بينه وبين الأفغانى . وكيف انصاع الخديوى للتقارير الباطلة التي رفعها إليه عثمان باشا غالب (مدير العاصمة) فأصدر قراره الظالم بإبعاد برىء أحبه وأخلص له أكثر من كثيرين في حاشيته !

تكتسب هذه الرسالة أهمية بالغة لأنها تلقي ضوءاً على فترة إقامته بمصر وسبب طرده منها . وصلته بالعراقيين . وإقامته منفيا في الهند . وهو قد عدَّ ما حدث له في مصر والهند « مصيبة وبلية » تركت في نفسه جرحا لا يندمل ، أو لم يندمل حتى وقت تحريره للرسالة . وأشار إلى صراع القوى في مصر وقت إبعاده ، وكيف خانته الماسونيون الأجانب ، وأوقعوا بينه وبين القنصل الفرنسي ثم الخديوى توفيق . بل كيف نسبوه - على حد قوله - إلى « طائفة النهليست (العدميون) مرة وإلى السوسيا ليست (الاشتراكيون) أخرى ، وأشاعوا كذبا

وبهتانا أنى عازم على قتل الخديوى (يقصد إسماعيل) والقناصل جميعا -
باللعقل والعقل . من أين لى الجيوش التى تقوم بهذه الأمور الصعاب وأنا رجل
غريب فى مصر ؟» .

وبالرغم من الصعوبة الشديدة التى يواجهها قارئ مسودة هذه الرسالة
المطولة ، بسبب كثرة الشطب والتعديل ودقة الخط ، فإنها تكشف فى النهاية عن
الحزن الدفين الذى ألم بالأفغانى منذ خروجه مطرودا من مصر فى ١٨٧٩ حتى
سُمِّحَ له بالسفر إلى أوروبا فى أواخر ١٨٨٢ . ويبدو أن حزنه وألمه كانا سببا فى
كثرة الشطب والتعديل . ومع ذلك فهو لا ينسى فى ختامها أن يوصى رياض
باشا بتلاميذه فى مصر ، « خصوصا - كما يقول - الشيخ محمد عبده والسيد
إبراهيم اللقانى » ، وأن يطلب منه العفو عنهم والتجاوز عن سيئاتهم التى أخذت
عليهم فى تلك « الفتنة الشوهاة » ، التى يقصد بها ثورة عراقى . وكأنه يريد أن
يزيل من الأذهان أية صلة له أو لتلاميذه بعراقى وزملائه الذين أزعجوا
الخديوى والإنجليز .

ومن بين هذه الرسائل أيضا أربع مسودات أخرى مختصرة حول موضوع
ترجيله إلى الهند ، كتبها لمحمد شريف باشا وعبد الله فكرى باشا - كما ذكر فى
ختام رسالته إلى رياض باشا . وفى هذه الرسائل - المسودات - جميعا أبدى
عظيم الألم لما حدث له فى مصر ، وكأن الزمن لم ينسه أو يخفف عنه . ثم تأتى
بعد ذلك رسائل أخرى موجهة إليه ومنها رسالتان من محمد عبده ، ثلاث
رسائل من إبراهيم اللقانى (الحامى والصحافى) ، رسالة من أديب إسحق
(الصحافى الأديب) وأخرى من إسماعيل جودت (رئيس بوليس الأجانب إبان

الثورة العربية) ، رسالة من إبراهيم المويلحي (السكرتير السابق للخديوى إسماعيل) ومذكرة منه للعرض على السلطان عبد الحميد ، ثلاث رسائل من زوجة ويلفرد بلنت (الشاعر السياسى المؤرخ الانجليزى) . رسالة من عرابى فى منفاه إلى محمد عبده ، رسالة من محمود سامى البارودى (الشاعر السياسى ورئيس الوزراء زمن الثورة العرباية) ، رسالة من ناصر الدين شاه إيران ، رسالتان من أبى الهدى الصيادى (مستشار السلطان عبد الحميد) ، رسالة من محفل الشرق الماسونى فى القاهرة . أربع رسائل من سيدة أوربينه غير محددة الجنسية ، تدعى «كاثى» يرجح أنها ألمانية فضلا عن العديد من الرسائل الموجهة إلى بعض أفراد أسرته فى إيران وأصدقائه هناك ، وعلى رأسهم الحاج محمد حسن أمين الضرب .

وتبلغ الرسائل التى كتبها الأفغانى للأصدقاء والمعارف والملوك والمسئولين نحو ٥١ رسالة احتفظ هو بأصولها ضمن أوراقه . وتلقى هذه الرسائل وغيرها مما تلقاه أو احتفظ به لغيره - مثل رسالتى عرابى والبارودى لمحمد عبده - الكثير من الضوء على الأفغانى نفسه وتحركاته فضلا عن كتابتها . ومن ذلك أن المسودات الخمس لرسائله التى بعث بها إلى رياض باشا وغيره ، بعد طرده من مصر إلى الهند وعودته منها فى طريقه إلى أوروبا ، تنسب طرده إلى التقارير التى رفعها عثمان غالب إلى الخديوى توفيق . وهو يصف هذه التقارير بالكذب والافتراء لأنها قالت أنه «رئيس على مجمع قد وضع أساسه على فساد الدين والدنيا ، حتى أذعن الخديوى بغير روية إلى قوله» ويهيب بشريف باشا أن يتدخل بالحق ، وأن يتوسط لدى رياض باشا للإفراج عن كتبه التى بقيت فى مصر بعد طرده ، وإرسالها إليه عن طريق تابعه أبى تراب ، وكذلك إرسال متعلقاته الأخرى

كمرته الذى لم يقبضه . ولا يكف عن استنكار الطريقة التى طرد بها . وتكشف المسودات عن غضبه وانفعاله الشديد إزاء طرده ، على الرغم من مرور نحو ثلاث سنوات على ذلك .

كما تكشف رسائل محمد عبده وإبراهيم اللقانى وأديب إسحق عن قوة سلطان الأفغانى على نفوس تلاميذه هؤلاء ، ولا سيما عبده واللقانى . فهم يكتبون إليه كما يكتبون إلى أب حقيقى ويصل بهم الحب والتبجيل الشديد إلى حد التقديس ، ويخاطبونه بكلمة «مولاي» ويخلعون عليه من الصفات والألقاب ما يخلعه المريد فى الصوفية على شيخ طريقته . وقد صدرت رسائل تلاميذه الثلاثة من بيروت فى فترة متقاربة من عام ١٨٨٣ بعد نفيهم على إثر أحداث ثورة عراقى . وقد روى إبراهيم اللقانى فى رسائله الثلاث ما جرى له ولسواه من تلاميذ الأفغانى من اضطهاد بعد رحيله ، وكيف دام هذا الاضطهاد من الخديوى وسلطاته ستة أشهر ، ثم انفجرت أزمته شيئا فشيئا ، حتى «لم يبق أحد من المخلصين فى محبة السيد إلا وقد ظهر شأنه وارتفعت مكانته ، حتى اندهش الناس من هذا الانتقال السريع» . ومع ذلك أخذوا حذرهم حين تفاقمت الأمور وبدأت الثورة على أيدي عراقى وزملائه ، مما لم يكن لهم فيها ناقة ولا جمل . وقد انتقد اللقانى وعبده هذه الثورة ، وعداها «فتنة» . وبرغم ذلك سعت إليهم الثورة وقدمتهم فى الوظائف ، فصار عبده رئيسا لقلم المطبوعات فوق توليه تحرير جريدة «الوقائع» ، وصار اللقانى مفتشا بوزارة الداخلية . وسعد زغلول معاونها . وعند ذاك تنبه لهم الخديوى ، وحاربهم الإنجليز ، فسجنوا بعد فشل الثورة ، وحسبوا عليها دون اختيار منهم ، ثم حكم عليهم بالنفى عشر سنين ، فتدخل شريف باشا فى صفهم وخفف الحكم إلى

ثلاث سنين . ثم روى اللقاني ما حدث لهم في السجن ، واكتشافه وجود أبي تراب معهم ، وما عانوه من سوء معاملة واضطرار إلى بيع أمتعة منازلهم ، « فلم ينقض السجن - كما يقول - إلا وقد نفذ جميع ما لدينا » . ولم ينس أن يكييل للخديو أشنع الشتائم . مالا قوه في الشام من كرم وعطف . ويمكن أن تعد رسائل اللقاني الثلاث هذه من أهم الوثائق الخاصة بتلك الفترة .

وبالمثل يمكن أن تعد المذكرة المطولة التي كتبها إبراهيم المويلحي من أهم الوثائق - أيضا - فيما يتعلق بالخديوى إسماعيل وتحركاته في أوروبا بعد تنازله . فبعد أن فصل المويلحي تاريخه الشخصي ، وتاريخ أسرته ، منذ نزحت من الحجاز في عصر محمد علي انتقل إلى علاقته بالخديوى إسماعيل وعمله معه . وكشف عن معلومات جديدة حول نشاط إسماعيل في أوروبا ضد السلطان العثماني ، وإصداره جريدة في باريس باسم « الاتحاد » لمهاجمته . وعدم تورعه عن سلوك أحط السبل لتحقيق أغراضه . ومن ذلك أنه طبع منشورا ضد السلطان في باريس سرا وعزم على إرساله « مع رجل يهودى كان عنده نابولى من أهل الجزائر اسمه (سيمون) ليسافر بها (أى الرسالة أو المنشور) في زى مسلم إلى مكة وينشرها هناك على الحجاج في يوم عرفات » كما كشف المويلحي عن معلومات جديدة حول جريدة « العروة الوثقى » التي أصدرها الأفغانى وى باريس . وفى رسالتى عرابى والبارودى إلى محمد عبده طلبا إرسال نسخ من هذه الجريدة إلى مناهما . وقد وصف عرابى الأفغانى فى رسالته بأنه « وارث علوم الأنبياء والمرسلين » .

وتكشف الرسائل الثلاث التى تلقاها الأفغانى من زوجة بلنت الإنجليزية

- بالعربية الضعيفة - عن محاولة الإنجليز الاستعانة به في حل مشكلة السودان وثورة المهدي ، ورغبة الحكومة الإنجليزية في إجراء مفاوضات للصلح مع المهدي ورجاله ، ومدى ما وصلت إليه المشاورات بين الأفغانى والوزراء الإنجليز ، وهى مشاورات كان وسيطها ويلفرد بلنت الذى نأبَتْ عنه زوجته الشاعرة الأدبية في إبلاغ الأفغانى عنها بالعربية .

ثمة رسائل أخرى تلقى أضواء جديدة على حياته وتحركاته وشخصيته . ومنها رسائل السيدة الأوروبية التى يرجح أنها المانية . وفيها عبرت عن عواطفها بأصرح كلمات الغرام والشوق واللهفة على رؤيته . ومنها رسالة ناصر الدين شاه إيران التى يرحب فيها بعودته إلى بلاده عام ١٨٨٩ . ورسالتا أبى المهدي الصيادى اللتان أغراه بهما للحضور إلى تركيا عام ١٨٩٢ ، ورسالة إسماعيل جودت من الآستانة عام ١٨٨٥ التى تسجل ماكان بين الأفغانى والمسئولين فى الآستانة من مشاورات حول موضوع الخلافة الإسلامية وإمكان انضمام أفغانستان إليها . ورسالة المحفل الماسونى فى مصر عام ١٨٧٧ التى ينبئه فيها بانتخابه رئيسا للمحفل . فضلا عن الرسائل العديدة لأقربائه وأصدقائه فى إيران التى تثبت عودة علاقاته بهم منذ إقامته فى أوروبا على الأقل .

ثانيا - مسودات مقالات وكتابات بالفارسية والعربية . ومنها ترجمته لكتابه الذى عرف فى العربية باسم «الرد على الدهريين» . على يدى محمد عبده . وكذلك نص مشروع للوحدة الإسلامية بدون تاريخ . ولكن يبدو من وقائعه أنه وضعه بعد مغادرة تركيا إلى مصر عام ١٨٧١ . وفى هذا المشروع أوضح الأفغانى أن هدفه وحدة الأمة الإسلامية . وتوحيد القوانين التى تحكم الشيع والطوائف الإسلامية على اختلافها . تحت راية السلطان العثمانى . كما أوضح

الماسونية المختلفة في مصر . ومنها محفل الماسونيين الأحرار (١٨٧٥) محفل كوكب الشرق (١٨٧٧) ، المحفل الإيطالي (١٨٧٧) المحفل الأكبر (الإنجليزى) برئاسة الأمير حلیم بن محمد على والمنافس على عرش مصر (١٨٧٧) وهذه الدعوات ، مع الرسالة السابقة ومسودة طلب الالتحاق السابق ، تشكل حقيقة اتصاله الوثيق بالمحافل الماسونية مما سجل في سيرته أثناء وجوده في مصر ، ولكنه ما لبث أن خاصم هذه المحافل ، وأنشأ محفلا خاصا قبل إبعاده من مصر كما أشرنا من قبل . بل إنه عادى الماسونية بعد ذلك ، وشجب أساليبها ، وانتقد أنصارها في رسالته لرياض باشا ، ثم في أحاديثه الخاصة التي سجلها المخزومى والمغربى أثناء إقامته الأخيرة في تركيا .

وهذا بيان بالدعوات الإحدى عشرة التى تلقاها من المحافل الماسونية في مصر في صورة خطابات ، مرتبة حسب تواريخها :

- خطاب بالعربية في ٢٤ يناير ١٨٧٧ من محفل كوكب الشرق للاشتراك في جلسة غير عادية .
- خطاب بالإيطالية في أول فبراير ١٨٧٧ من محفل الشرق .
- خطاب بالفرنسية في ٥ مارس ١٨٧٧ من المحفل الأكبر برئاسة الأمير حلیم .
- خطاب بالإيطالية في ١٨٧٨ (غير محدد اليوم والشهر) من محفل ماتسيفى العالمى للأسرة الإيطالية . ويحمل الخطاب أيضا خاتم محفل « النيل » .
- خطاب بالفرنسية في ٢ مايو ١٨٧٨ من محفل « النيل » .
- خطاب بالعربية في ١٥ مايو ١٨٧٨ من محفل كوكب الشرق للاشتراك في جلسة غير عادية ..

- خطاب بالعربية في ٧ يونيو ١٨٧٨ من محفل كوكب الشرق حول مسألة انتخابه رئيساً للمحفل خلال العام المذكور .
 - خطاب بالفرنسية في ١٦ أغسطس ١٨٧٨ من محفل النيل .
 - خطاب بالإيطالية في ١٧ أكتوبر ١٨٧٨ من محفل كوكب الشرق للاشتراك في حفل تقديم أحد أعضاء محفل الإسكندرية .
 - خطاب بالفرنسية في ٣ فبراير ١٨٧٩ من المحفل اليوناني بالقاهرة .
 - خطاب بالإيطالية في ٩ فبراير ١٨٧٩ من محفل مانتيني .
- رابعا : بعض المفكرات الخاصة التي كان يسجل فيها ملاحظاته وخواتمه .
وفي إحداها كتب حول التحاقه بمحفل الشرق : « انضمت إلى المحفل في ١٠ عاشوراء ١٢٩٣ (٦ فبراير ١٨٧٦) أثناء إقامتي بمصر » . وفي مفكرة أخرى أورد قائمة بأسماء الأشخاص الذين ترسل إليهم صحيفة « العروة الوثقى » من باريس (بلا مقابل) . وهذا بيان بالنسخ والأسماء :
- القاهرة ١٠ لحاشية الخديوى ، ٣٨ للباشوات ومنهم شريف ورياض .
 - ٢٧ للبكوات ومنهم عبد السلام المويلحي . ٥٧ للأفندية . ١٦ لرجال الدين ومنهم أساتذة الأزهر (٤ نسخ فقط) . ٨ لبعض الصحف . فضلا عن بعض الأعداد الأخرى لبعض المدن . بما مجموعه ٥٥١ نسخة لمصر .
 - الآستانة (استنبول) : نسخة لكل من السلطان ، ومنيف باشا ، وخير الدين باشا ، والشيخ أبوالهدى ، ومعين الملك (السفير الإيراني) ، وإسماعيل جودت ، وبعض الآخرين بما مجموعه ٨٨ نسخة لتركيا .
 - بيروت : ١١٤ نسخة (بالأسماء) .

- دمشق : ٢٠ نسخة .
- شمال أفريقيا : ٢٠ نسخة .
- طرابلس : ١١ نسخة (بيروت) .
- بغداد : ٧ نسخ .
- مكة : ٥ نسخ .
- المدينة : نسختان .

فضلا عن طهران وأسد آباد وبعض بلاد العالم الإسلامى بما مجموعه فى النهاية ٩٠٠ نسخة .

خامسا - بطاقات تعارف بالعربية والإنجليزية والفرنسية تعمل العديد من أسماء الشخصيات من مختلف المقامات والجنسيات . رجالا ونساء . ومن هذه الأسماء مدام دى بارجيلى Mme de Burgigli . وإبلى قطاوى Ellie Cattau (من أسرة قطاوى اليهودية ذات الثراء والنفوذ فى مصر أثناء إقامته بها) . سليم فارس (ابن أحمد فارس الشدياق ومعاونه فى تحرير جريدة «الجوائب» فى الآستانة) . خليل غانم (محرر صحيفة «البصير» العربية فى باريس ومدير صحيفة J. de Debats الفرنسية التى نشرت للأفغانى رده على رينان . وكان قد نشر أيضا فى «البصير» عدداً من مقالاته أثناء إقامته فى باريس) . مدام نجريه . باولاتابت (روما) ب . أ . دافيدز B.A. Davids بجامعة كلكتوتا . المركز أنطوان دى جانتيزكي . البارون دى بيلينج . ج . جياكوميتى . مدام مورسيه . نصر الله حانى (بيروت) .

ومن الواضح فى هذه القائمة المختصرة أن الشخصيات التى صادفها فى

حياته كانت متنوعة ، وأن بعضها كان من أصحاب النفوذ والأهمية بالنسبة له
ككاتب وسياسي .

سادسا - جواز سفر صادران من قنصلية إيران في مصر وفيينا على التوالي .
والأخير استخدمه في سفره إلى روسيا عام ١٨٨٩ . وهو محرر بالفرنسية .
يتصدره شعار الدولة (الأسد الذي يرفع سيفايده) تليه عبارة « تذكرة مرور »
بالعربية . رعية فارسية . متجهة إلى روسيا . وعلى الجانب الأيسر من الصفحة -
بالفرنسية - كلمة « أوصاف » وتحتها البيانات التالية .

السن	: ٥٠
الطول	: متوسط
الشعر	: أسود
العينان	: سوداوان
اللحية	: سوداء
اللون	: قمحي
علامات خاصة	: -
الديانة	: مسلم .

وتحت هذه البيانات توقيع : شيخ جمال الدين الحسيني .
ويبدو أن خانة « محل الميلاد » أو « تازينه » لم تكن قد عرفت بعد في الجوازات
الإيرانية أو غيرها ، والا ثبتت جنسيته الإيرانية هنا بالميلاد أيضا ، وبشكل
رسمي .

(ب) الكتب

تضم قائمة الكتب الواردة ضمن الوثائق عشرات من الكتب العربية والفارسية والفرنسية والإنجليزية والتركية ، فضلا عن الكتيبات بهذه اللغات وأعداد الصحف العربية والفرنسية والهندية (منها عدد من جريدة «الجوائب» التي كان يحررها الشدياق بالعربية في تركيا والأعداد التي تضم مقالاته المنشورة في الهند بالفارسية في مجلة «معلم شفيق»).

ومن الملاحظ أن بعض الكتب التي ضمتها القائمة قد حصل عليها جمال الدين أثناء وجوده بمصر ، وأن بعضها الآخر حصل عليه أثناء وجوده في آسيا وأوربا . ومن هذه الكتب والكتيبات ما هو منسوخ مخطوط ومنها ما هو مطبوع .

وهذه قائمة بأهم الكتب والكتيبات :

١ - الواردات في سر التجليات . وهو كتيب في التصوف نسب لمحمد عبده في صباه حين كان يدرس في الأزهر . نسخة إبراهيم اللقاني بخطه في القاهرة . ومما يذكر أن الدكتور محمد عمارة قد حقق نسبه إلى الأفغانى نفسه .

٢ - أقسام العلوم . تأليف ابن سينا وخط أمين رضا . القاهرة .

٣ - رسالة في الصناعة . نقلها جمال الدين بخطه في بغداد .

٤ - السعادة والإسعاد . تأليف أبي الحسن العامري .

٥ - نصائح الملوك ونصائح الحكماء وأخلاق الشقي . نقلها بخطه في كابول .

٦ - نصائح الهرمس المثلث بالحكمة .

٧ - تذكرة خوجة نصر الدين الطوسي . نقلها بخطه في القاهرة .

- ٨ - شرح حكمة العين. تأليف الإمام البخارى (مع حاشية الكتاب). وعليه حاشية كتب عليها بخطه أنه شرع في تدريسه لجامعة من طلبة العلم بالأزهر في ٢٤ جمادى الثانى ١٢٩٤ .
- ٩ - تفسير ابن سينا لسور الاخلاص والفلق والناس . نسخها بخطه أحمد عبد الغنى النجلى الشافعى البحرى بالقاهرة .
- ١٠ - رسالة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين .
- ١١ - نزهة الخاطر وتحفة الحاضر .
- ١٢ - الإشارات . تأليف ابن سينا (بالفارسية) وعليه حاشية كتب عليها بخطه أنه شغل بتدريسه في شهر المحرم ١٢٨٧ .
- ١٣ - أفكار الجبروت في ترجمة أسرار الملوكوت (بالتركية) .
- ١٤ - تاريخ الخلفاء . تأليف السيوطى .
- ١٥ - تاريخ قدماء المصريين ، المسمى قناسة أهل العصر من خلاصة تاريخ مصر . تأليف أوغسطس ماريت بك ، ترجمة عبد الله أفندى وطبع مطبعة بولاق بمصر .
- ١٦ - تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية .
- ١٧ - تعليم اللسان الفرنسى (بالتركية) .
- ١٨ - حاوى تنقيح الأصول للبخارى وحاشية التفتازانى . وعليه حاشية بخطه تفيد أنه طالعه وقام بتدريسه سنة ١٢٩٠ هـ .
- ١٩ - خلاصة الحساب (بالفارسية) .
- ٢٠ - الحاوى للمسائل النفائس ، طبع بولاق بمصر .
- ٢١ - شرح مطالع الأنوار ، طبع استانبول .

- ٢٢ - دستور الطنعة المصونية فى مصر . طبعة ١٨٧٣ . (عن الماسونية) .
٢٣ - Instruction pour le grade Symbolique d'apprenti, paris, 1867
٢٤ - H.T.Lamb : Munufacturer of 'Masonic Jewels, London, 1848
وكلا الكتابين عن الماسونية .

٢٥ - بعض الكتب الفرنسية والإنجليزية منها كتب بالفرنسية فى تعليم اللغة والتاريخ وكتاب بالإنجليزية مجهول المؤلف عن تاريخ إنجلترا . وكتاب بالألمانية فى تعليم الفرنسية وقواعدها عليه إهداء « كاتى » - هى نفسها صاحبة رسائل الغرام السابقة - فى لندن بتاريخ ٢٩ مارس ١٨٨٦ .
وتطلعنا النظرة الأولى إلى هذه الوثائق على بعض المؤشرات الأساسية فى سيرة جمال الدين وفكره وتحركاته :

أولاً : كان عالم الرجل واسعاً ومتعدد الأبعاد والاهتمامات . حافلاً بالناس وكبار الشخصيات فى عصره . بل بصغار الشخصيات والنكرات أيضاً .

ثانياً : كانت له صلة وثيقة بالحركة الماسونية ومحافلها فى مصر بصفة خاصة خلال إقامته بها من ١٨٧١ إلى ١٨٧٩ .

ثالثاً : كان إيرانياً . لا يحكم جوازات السفر الإيرانية التى حملها فحسب . وإنما - كذلك - يحكم وجود أقاربه وأصدقائه فى إيران . ولقائه بهم فى المرتين اللتين دخل فيهما إيران بعد اشتهاره واشتغاله بالسياسة . وتبادل الرسائل معهم خلال وجوده فى الخارج . ومع ذلك لا يوجد فى الوثائق كلها ما يدل دلالة قاطعة على أنه ولد فى إيران .

رابعا : كانت له تجربة في كتابة الشعر ، وإن كانت لم تزد على ثلاث قصائد
ضمنتها الوثائق ، وكلها بالفارسية في الغزل والتأمل والمدح .
خامسا : كانت قرآته متنوعة الموضوعات يأتي على رأسها : الدين والفلسفة
والتصوف ونظم الحكم والتاريخ واللغات .
سادسا : كانت لغته الأم هي الفارسية بالطبع ، ولكن عربيته نافست فارسيته .
فقد استخدم الكثير من الكلمات العربية في مقالاته وأشعاره وكتابات
الخاصة بالفارسية فضلا عما كتبه بالعربية أصلا . ولكنه لم يترك نصا
خطيا بالتركية أو الفرنسية أو الإنجليزية ، بالرغم من أن بعض نصوصه
الفارسية المخطوطة تحتوي على كثير من الكلمات الإنجليزية ، وأن بعض
كتابات نشرته بالفرنسية والإنجليزية خلال حياته .

هذه المؤشرات الستة تكشف عنها تركة جمال الدين من الأوراق
والكتب ، ولكنها تدعو الباحثين في الوقت نفسه إلى إعمال النظر في محتويات
هذه الوثائق ، وفحص تفاصيلها . فلم يكن من المشهور قبل نشر هذه الوثائق
أن الرجل إراني أو أن له هذه الصلة الوثيقة بالماسونية أو كتابة الشعر ، ولا
كان من المشهور أيضا أن عالم الرجل يمثل هذا الاتساع والامتلاء بالأحاديث
والشخصيات . فكان نشر هذه الوثائق قد وضع أمام الباحثين مادة لم تكن
تحت أيديهم من قبل ، ولا سيما فيما يتعلق بسيرته وخططه وتحركاته . أو على
الأقل شجعهم على التحرك ودراسة الأوراق ، والوثائق ، بالرغم من قلة
تعرض هذه الأوراق والوثائق للسنوات الثلاثين الأولى من حياة الرجل . ونعني
بالتعرض هنا أن نجد وثيقة تتصل بتلك السنوات ، ولا سيما فيما يتعلق بمولده
وطفوته وانتقاله من إيران إلى أفغانستان . فأقدم وثيقة هنا هي القطعة النثرية

التألمية التي كتبها في كابول في ساعة شعور مُبْضٍ بالوحدة والضياغ . وعبر فيها عن عذابه الروحي إزاء اختلاف الناس حوله . ومع أنه كتبها بالفارسية فقد استلهاها بعبارة عربية تلخص ما جاء فيها ، تقول « الله هو العالم بالسرائر » . ويرجع تاريخ هذه القطعة إلى ١٣ رجب ١٢٨٥ هـ ، الموافق ٣٠ أكتوبر ١٨٦٨ ، أى أن عمره وقتذاك كان نحو ٣٠ عاما .

وإذا كانت مجموعة الكتب التي جاءت ضمن قائمة مكتبته تكشف عن حقيقة جديدة ، هي أنه تلقى كتبه التي تركها في القاهرة يوم أبعد منها ، وبينها مخطوطات نسخت في مصر ، فهي تكشف أيضا عن أن هذه الكتب قد قامت بدورها برحلات واسعة عديدة ، وأنها تشمل كتبه التي كانت معه في أفغانستان والعراق وتركيا ومصر والهند وأوروبا ، فضلا عما اقتناه في رحلته إلى إيران . بل تكشف عن أنه كان حريصا على كتبه كل الحرص مما يظهر في مسودة رسالته لرياض باشا حين ألح عليه بالتوسط لإرسالها له في الهند. وأنه - أيضا - اضطر لتركها في إيران مع أوراقه عندما طرد عنوة في آخر مرة عام ١٨٩١ مثلاً حدث له في مصر . ويبدو أنه لم يفكر هذه المرة - الأخيرة - في أن تتبّع كتبه كما فعل في المرة الأولى ، أو لعله فكر في ذلك ولم يتح له الحصول عليها . فهي - بالقطع - لم تكن معه في إنجلترا ولا في تركيا . وعاش بعدها محروما منها حتى وفاته .

غير أن السؤال الذي يلح هنا هو : لماذا احتفظ بكل هذه الأوراق التي تركها ؟ ألم يكن يخشى أن تكشف هذه الأوراق عن « السر » الذي أخفاه في البلاد السنية والمسيحية ؟ .

من الواضح أنه كان يعامل أوراقه الخاصة معاملته لكتبه ، أى أنه كان يحرص على كل كبيرة وصغيرة فيها ، وإلا ما كان احتفظ ببطاقات لأناس عاديين ، أو بمسودات لرسائل في صور مختلفة . وكانت هذه الأوراق والكتب تشكل عالمه الخاص الفياض بالذكريات والشجون . وإلا ما حرص على بإبقاء الأشياء الصغيرة منها .

ومن الواضح أيضا أنه لم يكن يخشى على « سره » في وطنه ، بين عشيرته وأهله ، ولا كان - في الغالب - يخشى عليه خارج وطنه إلى الدرجة التي تزعجه . فقد سحب أوراقه هذه إلى جميع بلاد أهل السنة بعد أفغانستان ، ونمّاها عبر السنين ، والأوطان التي زارها أو أقام فيها . ولم يخش عليها من المتطفلين والفضوليين . فقد كان هو نفسه قوى الحجّة والجدل ، وكان قادرا على الدفاع عن نفسه فضلا عن إقناع غيره . ويبدو أنه كان في قرارة نفسه مطمئنا لما يفعل ويقول حتى في تعجّله وحدثه اللذين أحلّهما عليه محمد عبده وسواه . ولم يكن يسيئه أو يخرجه أنه إيراني أو شيعي أو أن يكون مشغلا بالسياسة في أرض السنة .

أبرز مثل على ذلك هو مقالاته العربية التي نشرها في مجلة « ضياء الخافقين » في لندن عام ١٨٩٢ . ومن يقرأ هذه المقالات يكشف بسرعة أن كاتبها عليم بواطن الأمور في إيران أكثر من أى إيراني عادى . فقد كان يورد فيها أسماء مواطنيه من أصحاب التأثير والنفوذ ويناشدهم محاربة الشاه وخلعه ، ويردد كلمات « الأمة » و « المذهب » كواحد منهم . وينفعل - أكثر مما انفعل في كتاباته الأخرى كلها - بقضية طغيان الشاه وتمكينه للأجانب من ثروات البلاد . وقد نجح بهذه المقالات في أن يستصدر فتوى من رئيس مجتهدى

الشيعة ميرزا حسن الشيرازي - وكان مقبلاً بالعراق - بتحريم تدخين «التبناك» حتى يسقط في يد الشاه ويلغى احتكار «التبناك» الذي منحه لشركة انجليزية . وكان له ما أراد واضطر الشاه إلى إلغاء الاحتكار وتعويض الشركة . ومع ذلك كان محمد رشيد رضا ينقل هذه المقالات في مجلته «المنار» بالقاهرة ، ثم نشر ثلاثاً منها في كتابه «تاريخ الأستاذ الإمام» دون أن يشككه ذلك في هوية كاتبها . ومن يقارن هذه المقالات نفسها بكتيبه «تتمة البيان في تاريخ الأفغان» يشعر من القراءة الأولى بأن عاطفة الكاتب إيرانية وليست أفغانية بأية حال . فليس في كتيبه هذا حرارة الانتماء التي في مقالاته . تلك ^(١) . ومع ذلك صدقه تلاميذه وصدقته الناس حين قال لهم أنه أفغاني ، لأنهم يكرهون أن يكون إيرانياً شيعياً ، فما يكره أحد ذلك ، وإنما لأنه أراد ، وكان يملك الحجة على إثباته عقلياً لا وثائقياً ، أو إثباته بالاستنباط لا بالاستقراء .

نضيف إلى هذا كله أن الوثائق تكشف بما لا يدع مجالاً للشك عن أن صاحبها له اهتمام سياسي . وهذا ما اكتشفه - بشكل مبكر - رجل غير سياسي مثل إبراهيم اليازجي حين نعاه في مجلته «البيان» كما بينا من قبل . وهذا نفسه

(١) من أمثلة ذلك ما كتبه في مقاله «أحوال فارس الحاضرة» فيبعد أن عدد مظاهر الفساد وطغيان الشاه علق بقوله : أليست هذه هي الأمة الإيرانية التي سادت الأمم في زمانها ؟ أليست هذه هي الأمة الفارسية التي أحييت العلوم في العالم الإسلامي ، وأقامت الديانة على دعامة الحق بقوة براهينها . وقومت اللغة العربية بعالي تصانيفها ؟ أسفاً على هذه الأمة كيف أبادها الجور وبددها الظلم . حتى سقطت عن عداد الأمم العظيمة . وكاد أن يندرس رسمها وينطمس اسمها ؟ أين العلماء وأين حملة القرآن وأين حفاظ الشرع والقائمون بأمر الأمة وأين نصراء الحق والعدل ؟ أنظر رضا الذي نقل هذه المقالة - مصدر سابق - ص ٧١ .

أيضا مما فرقه عن تلميذه المخلص محمد عبده الذى ضاق بالسياسة بعد تجربته معه فى أوروبا ، وحاول أن ينصحه بالابتعاد عنها ، فكان رد الأستاذ : إنما أنت مثبط ! وهذا نفسه أخيرا ما أبعد الرجل عن الشكوك القوية فى إيرانيته أو شيعيته خارج إيران . فلو كان رجل دين فحسب ، أخلص لمذهبه وكافح فى سبيله ، لما جاء إلى أرض السنة . أما فى السياسة - تحت نير الاستعمار وتفرق المسلمين فى عصره - فيستوى السنّى والشيعة . وهذه قضية الأفغانى الأولى والأخيرة منذ أواخر إقامته بمصر إلى موته فى تركيا : سياسى طموح إلى تخليص المسلمين - سنة وشيعة - من الاستعمار والتفرق . ومع ذلك فهذه الوثائق لا تكشف عن وجود أى اهتمام سياسى عند الأفغانى قبل إقامته فى مصر . وأغلب الظن أن هذا الاهتمام نشأ أو تطور - على الأقل - أثناء إقامة الرجل فى مصر .

ما بعد الوثائق

لم يكن المجلد الضخم الذى نشرته جامعة طهران عام ١٩٦٣ بعنوان «وثائق غير منشورة» هو أول عمل يلقى الضوء على حياة جمال الدين . فقد سبقه كما بينا الكتابان اللذان ألفهما اعتماد السلطنة وميرزا لطف الله . كما سبقه عدد آخر من الكتب^(١) ، ولكنه أضاف إلى ما سبق صدوره فى الفارسية مجموعة خطيرة من الوثائق ، لم تكن معروفة من قبل .

وكان من الطبيعى - كما رأينا فى عرض هذه الوثائق - أن يهتم بها الباحثون والمؤرخون ، وأن تشجعهم على ربط عناصرها والتأليف بينها ، فكان أن خضعت لعملية بحث ودراسة عميقة - على جميع المستويات - فى المجلدا

(١) من هذه الكتب :

هادى خسرو شاهی

: دفاع عن جمال الدين الأفغانى . قم . ط . ٥٨ . صفحة

١٩٢٣ وثائق إسلامية وعملية . تبريز . ١٧٤ . صفحة .

: حول حياة جمال الدين أسد آبادى . قم . ٢٨ . صفحة

٢٨٢ . رسالة ، ١٩٣١ .

محمد محيى طباطبائى

: قصص قصيرة للسيد جمال الدين آبادى . طهران . ١١٥

: حياة لجمال الدين الأفغانى وفلسفته السياسية والإجتماعية

طهران . ٢١١ . صفحة ، ١٩٥٥ .

أبو الفضل قاسمى

مرتضى مدرسى شهرداهى

وأمریکا وفرنسا بوجه خاص . وتولى هذه العملية مستشرقون من أساتذة الجامعات وطلاب الدراسات العليا . ولم يكتف هؤلاء بما تم كشفه ونشره من وثائق ، وإنما توسعوا في البحث . وقادتهم الأسئلة الكثيرة التي تطرحها الوثائق إلى التنقيب في مصادر عديدة مثل سجلات كابول والسجلات البريطانية عن الهند ومحفوظات المحافل الماسونية في فرنسا وإنجلترا ، وسجلات الشرطة الفرنسية ، والمكتبات القومية في طهران وباريس ولندن ، ومجموعات الصحف . ومحفوظات وزارات الخارجية والمستعمرات في إنجلترا وفرنسا . فضلا عن الكتب والصحف العربية والتركية والفارسية ..

خرج هؤلاء الباحثون بعدد لا بأس به من الدراسات والكتب ورسائل الدكتوراه ، وكلها تلقى أضواء جديدة على سيرة جمال الدين وفكره ، وتكشف عن حقائق جديدة أيضا حول تحركاته وخططه السياسية ، وتثير في الوقت نفسه كثيرا من الأسئلة التي اضطرت الإجابة عنها في الماضي ، أو التي ما زالت بحاجة إلى المزيد من البحث والتنقيب .

وبعد أقل من عامين على صدور الوثائق بدأت الدراسات تتوالى في الظهور ، متخذة سبيل المجالات العلمية ، ثم سبيل الكتب بعد ذلك . وكان من أهم هذه الدراسات بترتيب ظهورها :

- ١ - الأفغانى في أفغانستان ، بحث بالإنجليزية لنيكى كيدى بمجلة «دراسات الشرق الأوسط» ، لندن ، يوليو ١٩٦٥ - ٢٧ صفحة .
- ٢ - الأفغانى وعبدہ : مقالة عن الكُفر بالأديان والكفاح السياسى فى الإسلام

الحديث ، كتاب بالإنجليزية لايلى كدورى^(١) لندن ، ١٩٦٦ ،
٩٧ صفحة .

٣- رد الفعل الإسلامى للاستعمار ، كتاب بالإنجليزية لنيكى كيدى ،
مطبوعات جامعة كاليفورنيا ، الولايات المتحدة ، ١٩٦٨ ، ٢١٢
صفحة .

٤- تراث السيد جمال الدين الأفغانى فى مصر ، رسالة دكتوراه بالإنجليزية
لعبد الله ألبرت قدسى زاده ، مقدمة لجامعة إنديانا الأمريكية ، الولايات
المتحدة ، ١٩٦٨ ، مخطوطة ، ٢٣٢ صفحة .

٥- جمال الدين أسد آبادى المعروف بالأفغانى ، رسالة دكتوراه بالفرنسية
لهوما باكدامان ، مقدمة لجامعة باريس ، ومطبوعة فى كتاب مع مقدمة
للمستشرق مكسيم رودنسون ، باريس ، ١٩٦٩ ، ٣٨٥ صفحة .

٦- السيد جمال الدين الأفغانى : بيلوجرافيا مُفسّرة ، كتاب لعبد الله ألبرت
قدسى زاده بالإنجليزية . ليدن . هولندا . ١٩٧٠ . ١١٨ صفحة .

٧- السيد جمال الدين الأفغانى : سيرة سياسية ، كتاب بالإنجليزية لنيكى
كيدى ، مطبوعات جامعة كاليفورنيا ، الولايات المتحدة ، ١٩٧٢ ،
٤٧٩ صفحة .

٨- الكفاح السياسى للسيد جمال الدين الأفغانى ، كتاب بالإنجليزية
لعبد الحكيم طيبي ، كابول ، ١٩٧٧ ، ٣٦ صفحة .

وفى عام ١٩٧٧ صدرت فى أفغانستان تسعة كتب معظمها تجميع

(١) له بحث بالفرنسية سابق على ماكتبته كيدى . بعنوان « أضواء جديدة على الأفغانى وعبد » نشره
بمجلة Orient عام ١٩٦٤ .

ومنتخبات للأفغانى بمناسبة مرور ٨٠ عاما على وفاته ، ومنها الكتاب السابق .

غير أن هذه الدراسات وغيرها لم تجد أى صدى فى العربية إلا بعد ما يقرب من عشرين عاما من بدء ظهورها^(١) . وكان لويس عوض أول من تنبه لبعضها فى سلسلة مقالاته بعنوان «الإيراني الغامض فى مصر» التى نشرتها مجلة «التضامن» بلندن ابتداء من عددها الأول فى ١٦ أبريل ١٩٨٣ .

وقبل أن نعرض لهذه الدراسات نشير إلى أن معظم الباحثين الذين قاموا بها من المستشرقين الجدد بالجامعات الانجليزية والأمريكية ، وأن من بينهم باحثة إيرانية هى هوما باكدامان وباحثا أفغانيا هو عبد الحكيم طببى . وأن الباحثة الإيرانية اتبعت الطريقة الإيرانية فى التعامل مع اسم «الأفغانى» فسمته «جمال الدين أسد آبادى» فى حين اتبع الباحث الأفغانى الطريقة الاستشراقية والعربية والأفغانية فى الاحتفاظ باسم الشهرة للرجل . كما نشير إلى أن هؤلاء الباحثين جميعا باستثناء باكدامان وطببى من اليهود الذين نشأ بعضهم فى البلاد العربية . فإيلي كدورى ، أو خضورى ، عراقى الأصل هاجر إلى إنجلترا ، حيث تعلم وأصبح أستاذا للعلوم السياسية بجامعة لندن ، وعبد الله ألبرت قدسى زاده عراقى الأصل أيضا هاجر إلى إيران حيث اكتسب اسما إيرانيا ، ثم أكمل تعليمه فى أمريكا ، وعمل بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماجيل الكندية . أما كيدى فأمرىكية تعمل بجامعة كاليفورنيا .

(١) من الكتب التى صدرت فى القاهرة بعد ظهور الوثائق : محمد حمارة : الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى (١٩٦٨) عبد المنعم شمس : سفير الله جمال الدين الأفغانى (١٩٦٩) طاهر الجبلاب : جمال الدين الأفغانى (١٩٧١) .

لقد اهتمت كيدى بفترة السنوات الثلاثين الأولى من حياة الأفغانى ، ونقبت فى السجلات والوثائق البريطانية الخاصة بأفغانستان فى تلك السنين ، وخرجت ببعض الملامح المهمة فى بحثها « الأفغانى فى أفغانستان » بصفة خاصة . ومن هذه الملامح التى تشكل صورة جمال الدين فى تلك السنين أنه جاء إلى أفغانستان فى أكتوبر ١٨٦٦ .

وكانت أول محطة له فيها هى مدينة « هراة » ثم ظهر فى « كابول » العاصمة بعد عام تقريبا ، حيث لازم أميرها الجديد محمد أعظم خان ، ولكن لم يكن له دور مهم - كما ذكر هو نفسه - فى السياسة الأفغانية ، وإلا لظهر ذلك - كما تذكر الباحثة - فى الوثائق البريطانية . فهذه الوثائق تتحدث عن عميل سرى فى كابول على مقربة من أميرها ، وتروى أن ذلك العميل من قبل حكومة تركستان المجاورة ، يدعى « جمال الدين الرومى » أحيانا ويدعى « السيد القسطنطينى » أحيانا أخرى . وتشير إلى أنه رجل غامض مقرب من الأمير وعلى صلة بحكومة ما ، وله تابع يدعى « أبوتراى » ، قصير القامة ، أحمر البشرة ، من تفليس ، . أما « يوميات كابول » فى تلك الفترة فتظهر جمال الدين على علاقة بالروس . وجاء عنه فى تقرير سرى كتبه أحد عملاء الإنجليز فى وصفه إنه « شاحب البشرة ، عريض الجبهة ، أزرق العينين ، له لحية كلحية التيس تتخللها شعرات حمراء ، صغير الشارب ، نحيل ، حليق الرأس . عمره نحو ٣٥ عاما . يرتدى ملابس النوجاى . لا يكف عن شرب الشاى والتدخين على الطريقة الفارسية ، له إلمام جيد بالجغرافيا والتاريخ ،

يتكلم العربية والتركية بطلاقة ، ويتكلم الفارسية كأحد أبناء إيران ، لا يتبع فيما يبدو ديناً معيناً ، ويعيش بطريقة أقرب إلى الأوروبيين منها إلى طريقة المسلمين .

كان جمال الدين مقرباً في ذلك الوقت عند الأمير أعظم خان . فقد جعله مستشاراً له ، وأجرى عليه راتباً ، واقتنع من الأوراق التي كان يحملها أنه يستطيع أن يعينه في الحصول على مساعدة أجنبية في الحرب الأهلية الدائرة في ذلك الوقت ببلاده . وكانت هذه الحرب أهم مشاغل الأمير . ولكن الوثائق البريطانية لا تروى أن الأفغانى دعا في ذلك الوقت إلى الجهاد ضد الإنجليز كما فعل بعد ذلك . وتشير الباحثة إلى وثيقة أخرى جاءت في كتاب ظهر في نيويورك عام ١٨٨٥ بعنوان « الأمير عبد الرحمن » لستيفن والر ، تشير بدورها إلى الأفغانى على أنه تركى ، من القسطنطينية ، أغرق الأمير بمجادلاته ومشاوراته ما جعله غافلاً عما يجري حوله ، أى أنه أدى به إلى الهزيمة . وتضيف هذه الوثيقة أن الأفغانى كان عدواً لدوداً للإنجليز ، وأنه كان جاسوساً للحكومة الروسية !

ولما هزم الأمير أعظم خان في الحرب الأهلية أيد الإنجليز الأمير الجديد حتى احتفظ بمقامه ، وأنكر - عن طيب خاطر - أنه كان يخدم الأمير السابق الذى فر إلى إيران . ومع ذلك أيضاً شكاً للأمير الجديد من وضعه وكيف أنه لم ينل شيئاً ، وكيف أنفق كل ما معه من مال . ولكن الأمير لم يسمع لشكواه وقرر إبعاده .

لا تستبعد الباحثة - هنا - علاقة الأفغانى بالروس في تلك الفترة

(١٨٦٦-١٨٦٨) . لا من جانب القيصر نفسه وإنما من جانب بلاطه وحكومته . فضلا عما ثبت من طلب أعظم خان المساعدة من الروس . ولكنها تساءل : لماذا اضطلع الأفغانى بهذه المهمة من وجهة نظره ؟ وتجب بأن لا أحد يعرف . وإن كان هو نفسه أراد فيما يبدو إضعاف موقف الإنجليز فى الهند . وربما سعى إلى مركز موموق بعد أن تتحرر البلاد الإسلامية من الاحتلال . غير أنه ليس من الثابت - كما تقول - أن الرجل أقام فى روسيا ولا فى أفغانستان قبل عام ١٨٦٧ على عكس ما زعم بعد ذلك .

ومع اعترافها بجاذبيته الشديدة وذكائه الواضح فهى ترى أنه كان فى السياسة متأمرا فاشلا . فلم ينجح سعيه فى أى شىء . ولهذا غيّر تكتيكه ، وقرر بعد عام ١٨٨١ أن يظهر بمظهر المعلم المتشدد . وبعد أن كان يقرأ فى فترة وجوده فى أفغانستان - كما يظهر فى الوثائق الإيرانية - الفلسفة والشعر الصوفى أصبح يقرأ فى الدين . وإذا كانت رسالة «الرد على الدهريين» وثيقة شديدة الغموض - كما تقول - وتمثل لكثير من الناس الوجه الحقيقى للأفغانى ، مما يوحي بأن له ماضيا سابقا فى مثل هذا الاهتمام الدينى ، فإنها فى الحقيقة تمثل تغيرا فى التكتيك لا فى الأهداف الأساسية .

غير أن هذا الذى ذكرته الباحثة ، أو توصلت إليه فى تنقيباتها المجهدة ، لا يُغيّر كثيراً صورة تلك السنين كما صورها الأفغانى نفسه . فباستثناء إصراره على أفغانية ميلاده ونشأته - مما يدخل فى باب التكتيك - نجد أن ما ذكره لمحمد عبده عن ارتفاع منزلته عند الأمير محمد أعظم صحيح كل الصحة تقريبا (دون اعتبار لوظيفة «الوزير الأول»). وكونه غامضا فى الوثائق البريطانية أو ضليعا فى علاقته بالروس لا يبنى صلته الوثيقة بالأمير ، وثقة هذا

فيه . وكونه مجهول الدور القيادي في سياسة بلاده لا يبنى أيضا أهمية علاقته بالأمير أو دوره الكبير في رسم خطته . فقد كانت البلاد في حالة الحرب ، وكان الأفغانى نفسه أجنيا عنها ، مما يثير الكثير من الحسد ضده والغيرة منه ، حتى في نفوس العملاء للإنجليز . ومن الواضح أن التقرير الذى كتبه أحد هؤلاء العملاء ، واعتمدت عليه الباحثة ، ليس حجة نهائية ضد الأفغانى . وقد يكون العميل مبالغاً في التقليل من شأن الرجل لأسباب تتعلق بالغيرة أو الحسد أو عدم الدقة . وأبسط دليل على عدم الدقة في هذا التقرير أنه يصف عيني الرجل بأنهما « زرقاوان » في حين وصفها تلاميذه في مصر - ووصفها جواز سفره الإيراني في الوثائق - بأنهما سوداوان . أما اتهامه بالعمالة لروسيا فليس عليه دليل . وليس معنى طلب الأمير معونة الروس وقيام الأفغانى بالوساطة بين الإثنين أن نتهمه بالعمالة . وإذا كان الأمير نفسه من أعداء الإنجليز - حلفاء خصمه - فكيف إذن يقرب رجلا كالأفغانى ، ولا يكون الأفغانى نفسه عدواً للإنجليز ؟ هنا نجد القطعة النثرية التأملية التى كتبها الأفغانى في تلك الفترة ، وبها همومه وشكواه ، أبلغ دليل على أزمته النفسية في تلك الفترة . وكذلك الدعاء الذى كتبه بالعربية ضمن أوراقه الخاصة بالفارسية . (راجع الوثائق) فهاتان وثيقتان تدلّاننا على أن الرجل كان يعادى الإنجليز ، وإلا ما أشاعوا عنه أنه « روسى » ، وكان يعانى من الحسد والغيرة ، وإلا ما ذكر اختلاف الناس حول مذهبه الدينى ، وكان متكلا على الله لا ثداً به ، وإلا ما استغاث به وتضرع إليه أن يخلصه من أيدي « الفسقة الفجرة الكفرة » ، ناهيك عن نغمة الاستخفاف الواضحة التى عاجلت بها الباحثة شخصية الأفغانى وتقليلها الدائم من شأنه .

أقام كدورى بحثه على فكرة الشك في تدين الأفغانى وتلميذه محمد عبده على السواء . واستعان في ذلك بالرسالة التى بعث بها التلميذ إلى أستاذه وحفظتها « الوثائق » في حين نشر رشيد رضا مسودتها ناقصة . كما استعان بالمقالات التى ظهرت للأفغانى بالفرنسية في صحيفة L'Entrantsicant أثناء إقامته بباريس ، فضلا عن الرسالة التى بعث بها الأفغانى إلى السفير البريطانى في القسطنطينية . وأشار في مقدمته إلى أن صورة الرجلين في ذهن الناس تمثلها رجل دين مخلصين في حين أن دراستها بشكل فاحص تنفى هذه الصورة . ثم أشار إلى تلميذته : سيلفيا حاييم (زوجته في الوقت نفسه) ونيكى كيدى اللتين نهتا إلى فكرة الكتاب عام ١٩٦٢ ، ثم كان ظهور « الوثائق » في العام التالى حافزا له على تحقيق الفكرة . ولما كان الكتاب - على صغره - يمس شخصيتين فسوف نركز على ما جاء به حول الأفغانى بقدر الإمكان .

ويرى كدورى أن الأفغانى لم يلفت في حياته اهتمام الكثيرين من المفكرين والساسة بمقدار ما لفت - على نحو متقطع - اهتمام دوائر الأمن والاستخبارات التى كان شغلها الشاغل ملاحقة نشاط دعاة الانقلابات والمهيجين . ودلل على ذلك بما نشرته عنه صحيفة « التايمز » الإنجليزية بعد إبعاده من مصر من أنه « أفغانى ذو ماضٍ مريب » ثم تتبع حياته منذ ظهوره في مصر ، وعده عميلا لرياض باشا وتابعها له . وقال إن رياض مول نشاطه الصحفى في باريس ، وأن الصلة بينه وبين محمد عبده كانت « أشبه بالصلة بين الشيخ

والمريد في طريقة باطنية سرية . وأن من مظاهر جاذبية الأفغانى لتلميذه الشاب (٢٢ سنة) أنه صرح له بعهزه جنسيا مما ذكره التلميذ بقوله إن الأستاذ « قد فقد الحاجة والأهلية للزواج نتيجة انشغاله بعظائم الأمور » . ولكن الأفغانى كذب على تلميذه حين قال له ذلك . فقد كان يتميز بطاقة جنسية عارمة كما أظهرتها « الوثائق » في رسالة « كاتى » التى وصفته بأنه معبودها والمها وكل شىء لها فى الدنيا « وملك الجسد والروح » . ومعنى ذلك أن الباحث لا يستبعد قيام علاقة حب بين الأستاذ وتلميذه . فيها عشق لا مجرد مبالغة فى التعبير . وينسب طريقتهما فى التصوف إلى مذهب وحدة الوجود . فعنده أن الأفغانى كان يؤمن بأن الأديان الثلاثة متشابهة . لا ينسخ أحدها الآخر ، وأن الحياة متعة .

هذه القضايا المثيرة التى يطرحها الباحث تبدو براقية - وربما مقنعة - لأول وهلة . ولكن أدلته عليها ضعيفة وتحتاج إلى تدقيق أكبر . فكون الأفغانى لفت اهتمام أجهزة الأمن أكثر مما لفت المفكرين والساسة أشبه بعناوين صحافة الرخيصة . وكونه عميلا لرياض باشا أمر لا يستقيم مع المنطق . حتى إذا كان رياض ولى نعمته وصاحب دعوته إلى مصر . وما كان رياض بحاجة إلى عملاء إلا إذا افترضنا أيضا أنه كان هو نفسه عميلا للخدوى إسماعيل أو السلطان العثمانى . ومنطق العمالة هنا تعبير عن عجز العلم عن الوصول إلى الحقيقة . وقد استخدمه الباحث مرة أخرى حين جعل الأفغانى « عميلا » للروس . وبذلك يمكن تعميم هذا المنطق الضعيف فيصبح الأفغانى عميلا للسلطان العثمانى والإنجليز والفرنسيين . لمجرد أنه كانت له بهم صلات أو اتصالات . أما علاقته بتلاميذه - ولاسيما محمد عبده - فقد كانت فى

بمجموعها علاقة الأستاذ بالتلميذ بما تقتضيه من مظاهر الاحترام والتبجيل . وما كان يعكسه ذلك على رسائل التلاميذ من إفراط في إغداق الأوصاف والصفات على أستاذهم . مثلاً كان سائداً في كتابة الرسائل الإخوانية في القرن الماضي . وهو ما ظهر في رسائل محمد عبده واللقاني وأديب إسحق والمويلحي . بل هو ظهر أيضاً في رسائل أناس لم تربطهم بالرجل علاقة تلمذة مثل اسماعيل جودت وزوجة بلنت . ولكن ما أوحى للباحث - وتلميذته بعد ذلك - بهذا الحكم هو رسالة محمد عبده . وهي واحدة من رسالتين ظهرتا ضمن الوثائق . وقد حيرت محمد رشيد رضا حين نقلها في كتابه فاضطر - لغرابتها في التعبير - إلى شطب فقرات منها وتقديمها بمقدمة قال فيها :

« ومن كتاب له إلى السيد جمال الدين عقب النفي من مصر إلى بيروت ، وهو أغرب كتبه ، بل هو الشاذ فيما يصف به أستاذه السيد مما يشبه كلام صوفية الحقائق والقاتلين بوحدة الوجود التي ينكرها عليهم بالمعنى المشهور عنهم . وفيه من الإغراق والغلو في السيد ما يستغرب صدورره عنه . وإن كان من قبيل الشرعيات . وكذا ما يصف به نفسه بالتبع لأستاذه من الدعوى التي لم تعهد منه ألبتة^(١) . »

ومع ذلك لم تكن الرسالة الأخرى مثل هذه في أسلوب التعبير مما يجعل الأولى تعبيراً عن لحظة نفسية خاصة . وهذا ما فطن إليه العقاد حين علق عليها بقوله :

« إلا أن الأسلوب هنا هو الأسلوب الذي لم يتكرر في خطاب أو مقال

(١) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام . ج ٢ ص ٥٩٩

للأستاذ الإمام ، لأنه أسلوب الساعة التي لم تتكرر في حياته . وليست مما يتكرر في حياة أحد ، إذ كان كل ما يستوحيه في تلك الساعة شعورا مشبوبا يتوقد بحماسة الشباب وحماسة الثقة التي بقيت له في منفاه بعد ضياع الثقة بأقرب الأقربين وأولى الإخصاء بالصدق والوفاء ، ويذكىها من وجدانه الحي ذلك الشوق المتجدد إلى أستاذه بعد انقطاع العهد وجلاء الغمة في أعقاب الثورة عن ذلك المصير الذي له ما بعده ، وقد يكون ما بعده جهادا آخر يرجى له من الفلاح ما لم يكتب للأستاذ ولا لتلميذه في جهادهما الأول . فإن تكن في الأسلوب غرابة تلاحظ في سائر الأحوال فقد كان الأغرب أن يجرى به القلم في تلك الحال مجرى المتكرر المألوف^(١) .

ويؤكد ذلك ما جاء في الرسالة الأخرى لمحمد عبده التي لم يرها العقاد . فقد خلت من هذا الأسلوب التواضعي ، وبدا فيها كاتبها على طبيعته . ولعل هذه الرسالة نفسها هي التي قادت الباحث - وتلميذته السابقة من بعده - إلى قراءتها على ضوء التحليل النفسي عند فرويد . وافترض العقم العجز الجنسي في الزعماء والمهيجين السياسيين . ولكن قراءتها على ضوء علاقة الحب التي تربط بين الأستاذ أو الشيخ والمريد تؤدي إلى عكس الافتراض سابق . أما عبارة محمد عبده التي اقتبسها الباحث حول فقدان أستاذه الحاجة والأهلية للزواج فلا تحمل - بالضرورة - المعنى الذي خرج به ، وهو الفحولة الجنسية ، وأما علاقة الأفغانى بكافى الأوروبية فلا توحى رسالتها له - بالضرورة أيضا - بأى اتصال جنسى كما لاحظت تلميذة الباحث بعد ذلك ،

(١) عباس العقاد : عبقرى الإصلاح والتطعيم ، ص ١٣٢ .

ولكنها - بالقطع - توحى بحب غامر وإعجاب بالغ . ولا يوحى هذا كله في النهاية بأى إلحاد . بل لقد ثبت من « الوثائق » نفسها أن الأفغانى لم يفتح رسالتى « كاتى » الأخيرتين .

ولكن الكفر الذى يأخذه الباحث على الرجل هو الذى قاده افتراضه إلى التفتيش عما يوحى بالمعائب . فهو يقول : « لاحقت سمعة الكفر والشذوذ على الأفغانى طوال حياته . والدليل على ذلك أكثر من أن يحصى وأكثر من الإجماع على أن ذلك مجرد افتراء واختلاق » . أما الدليل على ذلك الحكم الذى سبق أن ناقشه أحمد أمين ، كما بينا فى الفصل الأول ، فله عند الباحث أكثر من مظهر . فهو يرى أن الأفغانى اجتنب فى مصر الشباب المتلهف على الحرية والمتمرد على الدين ، وبث فيهم مبادئ فلسفية سرية هدامة ، وكان منهم المسلم (محمد عبده) والمسيحى (أديب إسحق ولويس صابونجى) واليهودى (يعقوب صنوع) . وكان إبعاده عن المحفل الماسونى مؤشرا كافيا على تطرفه . بل كان انخراطه فى الماسونية راجعا إلى «أنه رأى فيها امتداداً حديثا للطرف الإسلامى القديم الذى اجتذبه على نحو واضح ... وكانت الماسونية - فى ذلك الحين - وثيقة الارتباط بالتححر وحرية الفكر فى الشرق الأوسط . وكان من شروطها أن يبدى الماسونى كراهيته للدين التقليدى الصحيح » .

من مظاهر كفر الأفغانى عند المؤلف أيضا أنه كتب فى رده على رينان تأخذاً على الإسلام تسببه فى تأخر العلم ، وأنه لم يحتج على رينان حين وصفه بالإلحاد ، وأنه طلب من محمد عبده عدم نشر رده على رينان بالعربية ، فضلا عن أنه كان مزدوج المواقف مثلا كان تلاميذه . فقالاته التى كتبها

بالفرنسية عن حركة المهدي في السودان تختلف عن مقالاته التي كتبها بالعربية في الموضوع نفسه ، حتى يبدو التناقض واضحاً بين آرائه هنا وآرائه هناك . ويتساءل المؤلف : « أليس التفسير الوحيد المترابط للفرق البارز بين ما يقوله في الفرنسية وما يقوله في العربية يكمن في تفرقه التي لازمته طوال حياته بين ما يمكن توجيهه للجماهير بأمان وما يجب أن يخفى عنها ؟ » .

ويدعونا هذا السؤال نفسه إلى التساؤل : أليست هذه المظاهر في مجموعها أدخل في السياسة منها في الدين ؟ بل ألا يدل هذا كله على أن الأفغانى كان سياسياً ولم يكن رجل دين ؟ لعل المؤلف يخيب ، كما حدث في نهاية كتابه ، بأن الرجل حوّل الدين إلى السياسة واستغله في مقاصده السياسية ، وهى النتيجة التي انتهت إليها تلميذته كيدى بعد ذلك . ومع ذلك ماذا نقول عن آراء الأفغانى الكثيرة الأخرى المبثوثة في كتاباته عن الإسلام وحماسته له ودفاعه عنه ؟ وماذا نقول أيضاً في هذه الآراء التي لم تتعارض يوماً مع ما يقول به أهل السنة لأهل الشيعة الذين يعصب الأفغانى عليهم ؟ من السهل بالطبع أن نجمع نتفة من هنا ونتفة من هناك لندلل على أن الرجل كان ملحداً منذ رمى بهذه التهمة وطرد بسببها من الآستانة . ولكن من الصعب إثبات الإلحاد عليه أو على غيره ، ما لم يكن هناك نص صريح على ذلك . أما محاسبة الرجل على دخيلة نفسه وتطبيق ملاحظات خارجية مضادة عليها فهذا ليس من شأن أى باحث ، وإنما من شأنه - بالطبع - أن يقيس هذه الملاحظات ، أو حتى الأخطاء ، بالمجموع الكلى لسلوك الرجل وفكره . ولو فعلنا ذلك مع الأفغانى لوجدناه غير ملحد بالمعنى الذى أراده الباحث ، وإنما نجده مسلماً عادياً له حسناته وله سيئاته الخارجية بالطبع ، بل نجد حسناته -

الخارجية أيضا - أكثر من سيئاته . وتبقى محاسبته على دخيلته خارج نطاقنا .

غير أن الذى يلفت الانتباه فى هذا الكتاب الصغير أنه كتب بروح عدائية من أوله إلى آخره . كأنما ليثجب الأفغانى ، ويسقطه فى كل ناحية من عداد أية فئة نضعه فيها . ولو كان مؤلفه قد صرف جهده الضخم فى تسقط الأخطاء نحو قياس الرجل ككل لكان كتابه أكثر متعة وفائدة .

- ٣ -

تعود نيكى كيدى فى كتابها «رد الفعل الإسلامى للاستعمار» فتثير عددا آخر من القضايا والأسئلة المتصلة بسيرة الأفغانى وفكره من الناحيتين السياسية والدينية . فالعنوان الفرعى للكتاب هو «الكتابات السياسية والدينية للسيد جمال الدين الأفغانى» . وهى تقسمه إلى فصلين وخاتمة ، وتلحق به ترجمة لبعض النصوص المشهورة وغير المشهورة للأفغانى بالفارسية والعربية والفرنسية . وفى الفصل الأول تتناول حياة الأفغانى وفى الفصل الثانى تتناول أفكاره . أما ترجمتها للنصوص فقد عاونها فى أحدها (الرد على الدهريين) حامد الجار . وتولت هى ترجمة الباقي بمفردها .

وتشير المؤلفة فى مقدمتها للكتاب إلى أن النص الفارسى لرسالة «الرد على الدهريين» مختلف عن ترجمة محمد عبده العربية التى تنقل المعنى لا الحرف ، وترجع ذلك إلى عدم إجادة عبده للفارسية واعتماده على أبى تراب الذى لم يكن متعلما ، ومن ثمة أوقع المترجم فى كثير من عدم الدقة التى انتقلت إلى الترجمة الفرنسية عام ١٩٤٢ .

تعتقد كيدنى أن ما جذب الباحثين إلى الاهتمام بالأفغانى هو ما يحيط بحياته من الغار وغموض ونزاع . وأن أهم مسألتين مثيرتين للجدل هما مسألة جنسيته ومسألة تمسكه بالدين . أما مسأله جنسيته فقد حسمتها الوثائق الايرانية من جهة وظهوره فى أفغانستان للمرة الأولى والأخيرة فى الفترة من ١٨٦٦ إلى ١٨٦٨ من جهة أخرى ، فضلاً عن أنه لم يذكر فى الكتابات الأفغانية فى صحف أو كتب ، إلا فى عام ١٩١٦ ، حين كتبت عنه - للمرة الأولى - صحيفة «سراج الأخبار» فى كابول . وأما مسألة تمسكه بالدين - وهى مرتبطة بزميلتها تمام الارتباط - ففيها عناصر أكثر إثارة . «فتحة وقائع على مدى حياة الأفغانى تشير إلى عدم تمسكه بالدين بل تشير أحياناً إلى إلحاده . وهى وقائع جعلت أتباعه المسلمين يتألمون عند تفسيرها» .

وتضرب الباحثة أمثلة لهذه الوقائع التى أخرجت أتباعه ، ومنها محاضرتة فى «دار الفنون» باستنبول عام ١٨٧٠ التى كانت سبباً فى طرده من تركيا ، وما نسبته إليه بعض تلاميذه العرب (سليم عنحورى) من آراء متشككة ، وما كتبه هو نفسه فى الرد على رينان بالفرنسية عام ١٨٨٣ . حتى أن محمد عبده كتب سيرته لدحض تهمة الإلحاد التى رماه بها العنحورى وغيره وتضيف إلى ذلك أن فكره كثيراً ما ألحّص من واقع كلماته وأقواله دون أن يوضع فى سياق التقاليد الإسلامية التى كان يعبر عنها وسياق حياته وأهدافه السياسية .

لقد نشأ الأفغانى - كما قال ابن اخته وكما أثبتت الوثائق - فى أسرة يرجع نسبها إلى آل البيت ، وتعلم فى النجف بالعراق حيث درس الدين والفلسفة والتصوف على ضوء المذهب الشيعى الذى يؤمن بالأئمة الاثنى عشر ، وتأثر بالجانب العقلانى فى الفلسفة الإسلامية وروح الاجتهاد فى هذه الفلسفة .

ومارس «التقية» ، أى إخفاء المعتقدات الحقيقية على سبيل الاحتياط ، واستخدام منطق مختلف باختلاف الجمهور السامع أو القارئ . واتصل في صباه بطائفة «الشيخية» التى انتشرت فى إيران والعراق فى أواخر القرن الثامن عشر ، ثم بالطائفة البابية التى ظهرت فى عام ١٨٤٤ وادعى إمامها على محمد شيراز أنه «الباب» المفضى إلى الإمام الثانى عشر الذى كان ينتظر ظهوره بعض أتباع الشيخية ، وعندما نجحت دعوته ادعى مرة أخرى أنه الإمام الثانى عشر ، المنتظر نفسه . وفى فترة صبا الأفغانى أيضا وقعت مصادمات كثيرة بين السلطة الإيرانية وأتباع البابية بعد أن حاولوا قتل الشاه ، وقتل منهم الكثيرون وعذب البعض وهاجر البعض الآخر إلى تركيا . «وعلى الرغم من أن محاولة ربط جمال الدين (فى شبابه) أو أبيه بالبابية تأتى على سبيل التخمين فمن الواضح فى كتابات الأفغانى وأقواله المتأخرة أنه كان على معرفة كاملة بالشيخية والبابية . وتكشف الوثائق عن أنه احتفظ فى أوراقه المبكرة بنص للشيخ أحمد الإحسانى مؤسس الطريقة الشيخية » ، وأن هذا النص يبدو قريبا فى روحه وأفكاره من خطبة الأفغانى المعروفة فى «استنبول . وهكذا ترى فى بيئة اغتنت بالمناقشات والجدل والاجتهادات والتجديد مما كان له أثر فى فكره وكتاباته بعد ذلك . أما تجربته فى الهند فقد أضافت إلى هذا تفتحته للأفكار الأوروبية وعدائه للإنجليز . وتعتقد الباحثة أن إقامته فى الهند كانت أطول مما قال هو أو كتب عنه ، وأن أثرها كان شديدا .

وتقارن الباحثة بين ماكتبه سليم عنحورى عن إلحاده وآرائه فى الكون والطبيعة بما كتبه هو نفسه فى رده على رينان فتجد تطابقاً واضحاً تعزوه إلى سابق تربيته فى إيران والعراق وإقامته فى الهند . وترى أنه لم يخرج من الهند إلى

أفغانستان مباشرة. وإنما لابد أنه زار تركيا قبلها وعرف استنبول. وإلا ما استطاع أن يظهر كأحد أبنائها ويتنسب إليها. ثم تتبّع سيرته بعد ذلك فتجد أنه صديق الأمير أعظم خان وقت أن كان الأخير حاكماً عسكرياً في قندهار ثم تحرك معه إلى كابول قبيل توليه مقاليد البلاد. ولم يكن نصحه له قائماً على إصلاح حال البلاد، وإنما قام على الارتباط بالروس في محاربة الانجليز. وبذلك كان أول ظهور له على مسرح التاريخ المدعم بالوثائق في صورة رجل السياسة المعادى للإنجليز دون أية صلة بالدين أو الإصلاح. كما تجد أنه لم يكن مشهوراً أو معروفاً عندما نزل تركيا كما صورته السير المشهورة. وإنما سعى إلى قيادات المتعلمين المحبين للغرب أو العلمانيين، واستطاع أن ينال عطفهم حتى طرد بسبب محاضراته في «دار الفنون» التي لم تكن «حدثاً عاماً كبيراً» كما صورها كتاب سيرته. وتجد أنه استطاع أثناء إقامته في مصر أن يؤلف حلقة من المريدين الشباب الذين بهرهم بجذله ومناقشاته ومعرفته بعلوم لم يعرفوها. وأن يستجيب لقوة دفع الأحداث السياسية والاقتصادية في مصر حتى أصبح خطيباً ذا شأن وكاتباً ذا جمهور، وأن يتصل بالمخالف الماسونية منذ ١٨٧٥، وأن يحول نشاطه فيها إلى السياسة. ومع ذلك لم تكن له صلة بالثورة العراقية حتى طرد وذهب إلى حيدرآباد في الهند.

عاش الأفغاني في الهند نحو عامين بعد طرده من مصر، حيث اختلط بجاعات المسلمين المثقفين ذوى الميول الغربية في حيدرآباد، ولكنه انقلب عليهم وانتقدهم نقداً شديداً، وكتب من أجل ذلك رسالته «الرد على الدهريين» عام ١٨٨١، وتقول فجأة من رجل سياسة إلى رجل دين يدعو إلى الخلافة الإسلامية وتوحيد المسلمين ضد الغرب. وترى الباحثة أن هذا التحول

المفاجئ جاء بسبب زيادة السيطرة الغربية على الشرق واستنكار الأفغان لتعاون المسلمين معها بعد نزوحه إلى أوروبا . ثم حاول الاتصال بالسلطان العثماني عن طريق اثنين من المصريين . ولكن السلطان أمهله حتى عام ١٨٩٢ حين بدأ شاه إيران يشكو من نشاطه المعادي في لندن . ولكن لماذا اتجه الأفغان إلى السلطان العثماني رمز الدكتاتورية والظلم في ذلك الوقت ؟ لقد كان يرى في فكرة الوحدة الإسلامية معادلاً لفكرة القومية . ويرى أن السلطان عبد الحميد يستطيع أن يجمع المسلمين تحت راية واحدة ضد أعدائهم . ولولا أنه سافر إلى إيران ثم إلى روسيا بعد إغلاق « العروة الوثقى » لاستمر في دعوته التي استأنفها حين قرر السفر إلى تركيا مرة أخرى عام ١٨٩٢ . ولكن إقامته الأخيرة هذه في تركيا لم تحقق له ما يريد . وشغله أمر الشاه الإيراني حتى مصرعه عام ١٨٩٦ . ثم شغله مرضه بعد ذلك حتى وفاته . وهكذا « سجلت سنواته الأخيرة في استنهل عجزه السياسي . وراح يزجر كاسد حبس أمام الأجانب شاباً تقييده الإيجباري ويتحدث بمرارة عن آماله المخططة في إصلاح العالم الإسلامي » .

وتناقش الباحثة خصال الأفغان وصفاته الشخصية ، وما كتبه معارفه عن جراته وإرادته العلية وعدم اكتراثه بمتع الدنيا وطيباتها . وتضيف إلى ذلك بعض الصفات التي لم يناقشها هؤلاء ، وهي جنون العظمة والشعور بالاضطهاد وتشويه الحقيقة والعداء الكامن للعلاقات مع المرأة . وتقول « إن الجاذبية الشخصية للأفغان كانت غير عادية على نحو واضح ، وكانت له مقدرة غريبة على اقتحام الدوائر الحكومية العليا . ومع ذلك كان دائماً يفقد عطف ذوي النفوذ بسرعة كبيرة . ويبدو أن هذا فقدان للعطف كان يرجع أساساً إلى أمرين : ميله الطبيعي إلى التخطيط للإصلاح أو الثورة في ذات الوقت الذي

يتعامل فيه مع الشخصيات الحكومية ، وتضخيمه للأمور والمشاريع غير الواقعية المعادية للأجانب ، فضلا عن صراحته المباشرة وحدة مزاجه ، وتصغيره من شأن أصحاب النفوذ ، مما لعب دورا كذلك في فقدان ذلك العطف . وقد كان في الأساس رجلا ميالا للعمل السريع والعييف ، وكانت الاغتيالات والحروب ، والمؤامرات أو الثورات وسائل لغاياته .

وتمضى الباحثة في تحليلها لشخصية الأفغانى فتراه ميالاً إلى اختلاق الحكايات حول نفسه ، ولاسيما في أواخر حياته ، حين حدث محمد المخزومي وسواه من تلاميذه في استنبول ، عن نفوذه وصلاته بالعظماء واضطهاده على أيديهم . ولا تستبعد شذوذه . فقد عرض السلطان عبد الحميد أن يزوجه فغضب وهدد بقطع عضوه التناسلى ، كما روى المخزومى في كتابه «خاطرات جمال الدين» . كما أن صلته بالسيدة التى أظهرتها الوثائق لا تؤكد أى بعد جنسى لعلاقتها ، فضلا عن أن خطابات تلاميذه الشباب إليه امتلأت بعبارات العشق .

«ولكن قد لا يكون من الإنصاف أن نختتم بهذه الملاحظة السلبية . فلاشك أن الأفغانى - برغم جميع أخطائه وافتقاده للواقعية - قد ساهم بشيء ذي قيمة إيجابية بالنسبة للمسلم الحديث . فهو - بعد قرن من إهدار الغرب للتقاليد الإسلامية - قد ساعد على تقديم ما فى هذه التقاليد من جوانب تستحق الزهو بها . ورأى أن الإصلاح يمكن ، ويجب ، أن يتم داخل حدود الإسلام» .

نتنقل المؤلفة بعد ذلك فى الفصل التالى بعنوان «أفكار السيد جمال الدين» فنتناقص الكثير من جوانب هذه الأفكار . وتستهل الفصل بملخص لأهداف

الأفغانى ووسائله . فتقول إن حياته كانت حافلة بالدسائس الغامضة والمعقدة . وإن نشاطه كان يسوده الاضطراب والتناقض سواء فى نضاله السياسى أو فى كتاباته . فقد اتصل بأناس شديدى الاختلاف لمساعدته على تحقيق أهدافه فى العالم الإسلامى ابتداء من العلماء (رجال الدين) إلى الملاحدة والمفكرين الأحرار ، إلى الحكام ، إلى الجماهير نفسها أحيانا . وكذلك الحال فى العالم الغربى حين اتصل بالحكومات الروسية والإنجليزية والفرنسية فى أوقات مختلفة ، مثلما اتصل بالرجعيين والليبراليين . وكانت كتاباته تبدو أحيانا من صنع رجال مختلفين ، لا فى الرأى فحسب وإنما فى الأسلوب وطريقة التفكير حسب الجمهور الذى مخاطبه ، فهو فى مخاطبته للجمهور الغربى كان يبدو «مثالا للمنطق والوضوح والعقلانية» ، وفى مخاطبته للعالم الإسلامى كان يبدو مثالا للبلادة اللفظية المسرفة وعدم الدقة فى الحقائق . حين ليتساءل الغربيون: لماذا يُكنى أذكىاء المسلمين مثل هذا التقدير الكبير لعقليته ؟

وتساءل المؤلف: هل يجب أن نخلص إلى أنه كان انتهازياً خالصا لايhme سوى أن يقول ما يراه متفقا مع أهدافه فى لحظة معينة ، دون مبادئ أو أفكار واضحة ؟ ولكنها تجيب بأن هذا التساؤل لا يجوز فى وجود ذلك الانطباع القوى الذى تركه على رجال أذكىاء فى الشرق مثل ملكم خان وفى الغرب مثل رينان . وتعود إلى بعض التحليلات التى قام بها شريف المجاهد فى رسالة ماجستير له من جامعة ماجيل فى كندا وألبرت حوراني فى كتابه «الفكر العربى فى العصر الليبرالى» وترى أن هذه التحليلات تساعد على فهم خلفية الأفغانى الفكرية ، بالرغم من أنها لا تساعد كثيراً على فهم الإيحاءات المعادية للدين فى نصوص مثل «الرد على رينان» أو التقارير التى كتبت حول نشاطه السياسى . كما ترى أن

الصورة الحقيقية المتناسكة لأفكار الأفغانى لا تتحقق إلا من خلال أربع نقاط أساسية هى :

١ - تأثر الأفغانى بأفكار الفلاسفة المسلمين التى تدور حول استخدام مستويات مختلفة للحديث عند مخاطبة العامة تتفق مع مستواهم العقلى .

٢ - حين استخدم الأفغانى كلمة « الإسلام » كما فى « الرد على الدهريين » بمعنى إيجابى واضح ممتدحا إياه لسماحته وروحه العلمية وغير ذلك كان يضع فى ذهنه إسلاماً مثالياً يختلف عما كان فى عصره ، بل يختلف عن أى دين آخر تغيل وجوده قبل ألف سنة . والإسلام المثلالى فى نظره هو عصر النبى وخلفائه الأربعة الذى افتتن به لما فيه من قوة عسكرية ساحقة ، فضلاً عن أن الفلاسفة المسلمين كانوا يقولون بإعادة تفسير القرآن إذا تصادم مع العقل أو العلم . وقد توسع الأفغانى فى ذلك فشمل توسعه العلم الحديث والفلسفة الحديثة . ثم فتح باب الاجتهاد من جديد مع التركيز على القرآن . « ومن ثمة فإن الإسلام السلبى فى الرد على رينان هو الإسلام الذى كان موجوداً فى عصره ، فى حين أن الإسلام الإيجابى فى كتاباته الأخرى هو مثله الأعلى . » .

٣ - تضمن اهتمام الأفغانى بالوحدة الإسلامية ، نتيجة ضعف المسلمين إزاء الغرب ، دعاية سياسية تبدو متباينة فى نظر العناصر المختلفة فى المجتمع باختلاف اهتماماتها وفهمها . ومن ثمة ترتب على ذلك ظهور التناقضات فى كتاباته وفكره . وهو قد فشل فى جميع مشاريعه السياسية المهمة وبدا معظمها غير عملى . ولذلك وقع فى تناقض صعب الحل بين الأفكار

التقليدية عند الفلاسفة المسلمين الذين لم يكونوا يعقدون آمالا كبيرة على الجماهير ، أو العامة ، ويركزون على الحكام وصفوة المجتمع وبين الأفكار الحديثة في المعارضة السياسية . ولكن الأخيرة تتطلب وقتا طويلا من التنظيم والدعاية مما لم يناسب مزاجه العجول . ولهذا انخرط في التفكير في الاغتيالات وخلع الحكام بدلا من تنظيم حركات معارضة قوية .

٤ - قضى الأفغانى معظم حياته في النشاط السياسى على اتصال بأكثر الشخصيات محافظة في العالمين الإسلامى والغربى ، وقضى في الوقت نفسه وقتا أقل مع العمل من أجل الإصلاح الدينى . مما يشير إلى أن أهدافه الأساسية كانت تنحصر في وحدة العالم الإسلامى السياسية وتقويته والقضاء على التغلغل الأجنبى ، في حين أن الإصلاح الإسلامى الدينى كان مسألة ثانوية عنده . وهنا نجد الاضطراب واضحا في نشاطه السياسى لاسيما في اعتماده على حكام لا يقدرّون أفكاره ويستندون في وضعهم على ذات القوى المتحجرة التى كان يعادياها هو نفسه . وهذا ما أدركه في آخر حياته حين كتب خطابه الذى أورده المستشرق الإنجليزى براون . وفيه قال لصديق إيرانى وهو : « شبه معتقله باستنبول : » يا ليتنى كنت بذرت أفكارى في التربة المثلقية لأفكار الشعوب ! ألم يكن ذلك أفضل مما فعلته حين ضيعت هذه البذرة الناضجة الخيرة في التربة الجافة العاقر للملوك المتحذلقين ؟ ذلك لأن ما بذرته في تلك التربة لم ينمُ مطلقا ، وما غرسه في تلك الأرض المالحة فنى كله . وخلال ذلك لم تصل واحدة من مشوراتى الحسنة النية إلى آذان حكام الشرق الذين عاقبتهم أنانيتهم وجهلهم عن قبول كلماتى .

وهكذا كانت حياة الأفغانى ونشاطه يشيران إلى أن أهدافه الأساسية هى ما يبعده الغربيون أهدافا سياسية لا دينية . ولذلك ضحى بالمثل الدينية حين تعارضت مع أهدافه السياسية . ومن الصعب أن نتجاهل فكرة القوة السياسية التى اجتذبتة فى الإسلام الأول والغرب الحديث على السواء ، فقد كان يلح دائما على قوة الدولة والجماعة ، وكان يضحى بكل شىء مقابل خلق دولة إسلامية قوية . « وكان الصراع بين الرغبة فى التغريب والحاجة إلى تجنب الاستجابة للغرب أحد جذور التناقضات فى أفكار الأفغانى ، فضلا عن التناقضات الكاملة فى برنامجه » .

ترى المؤلفة أيضا أن الجانب الإصلاحى الدينى فى برنامج الأفغانى لم يحقق الكثير حتى عند أنصار المعارضة فى عصره ، ولكن محمد عبده وغيره من تلاميذه استمروا فى هذا الجانب بعد أن أسقطوا من حسابهم برنامج الجماعة الإسلامية . كما ترى أن الأفغانى لم يكن لديه بناء متكامل جديد للفكر الدينى . وقد عاقه عن الوصول إلى ذلك بعض الحواجز الإيمانية ، أولها أنه أراد تقوية الاعتزاز بالإسلام واستخدامه العاطفة الإسلامية القائمة فى عصره كسلاح إيديولوجى فى محاربة الظالمين الغربيين المسيحيين . ولذلك عجز عن إظهار نقطة اختلاف الإسلام الذى يمارسه غالبية المسلمين فى عصره عن الإسلام المثالى الذى كان يشير إليه . وإذا كان قد ألح على هذه النقطة فى دروسه لتلاميذه فقد نجح كثير منهم فى الاستمرار على طريق التحديث والتجديد . ولكنه هو نفسه لم يوضحها فى كتاباته . والحاجز الإيماني الثانى هنا هو أن رغبته فى توحيد كل فروع الجماعة أو الأمة الإسلامية تحت برنامج للتقوية الذاتية كانت تحتاج إلى عزل للفروق الفقهية والمذهبية . وهذا

ما يتضح في جهوده لتوحيد الشيعة والسنة وهجومه على الطوائف والمذاهب في «الرد على الدهريين» ، ورفضه تقليد التحدى العلني للسلطات الدينية كما فعل مارتن لوتر الذي كان يتمثل به . وقد نتج ذلك الرفض في الغالب من خوفه على الجماعة الإسلامية أن تتمزق .

وإذا كان الأفغانى لا يبدو في كتاباته رجلاً تحركه رؤية دينية أصيلة حقيقية فمن الصعب بعد قراءة أعماله نفادى نتيجة معينة . وهى أن الإسلام الذى دعا إليه اتصف بالعلمانية والمحتوى الدينى الإيجابى المحدود . وهذا ما نراه - كما نقول - حين يتخذ المظهر البراجماتى (العملى) فيبدو أمام الشيعة بقناع ، وأمام السنة بقناع آخر ، وأما الأوروبيين بقناع المدافع عن العلم والفلسفة ضد الدين . وهذا نفسه سر التناقض البين في كتاباته .

وتنتقل المؤلفة إلى بحث النقاط الأربع السابقة بشيء من التفصيل . فترى أن خلفية الفلسفة الإسلامية واضحة في رسالة «الرد على الدهريين» ، وأنه درس هذه الفلسفة وخبرها جيداً ودعاً إلى إحيائها ، وأوضح عدم تناقضها مع الدين بل قال إن روح القرآن في صفها . وكان تراث الفلسفة الإيرانية بصفة خاصة هو ما أضفى عليه الاحترام في بلاد السنة وهو ما أمده بالعناصر العقلانية والميول الصوفية وتفسير القرآن والتمييز بين الخاصة والعامة وعدم تناهى معانى القرآن . ومع ذلك دعا أيضاً إلى العلم والتكنولوجيا والكفاح السياسى .

لقد تأثر الأفغانى كثيراً - كما تقول المؤلفة - بابن سينا وفلسفته . وكان ابن سينا قد سبقه في عدائه للماديين وأنصار مذهب الطبيعة ، وتحذيره من

خطر تعريض العامة للفلسفة حتى لا تتفرق الأمة مذاهب وطوائف . وكذلك فعل ابن رشد . وتقول إن هجومه في « الرد على الدهريين » على الطوائف والمذاهب جاء من خوفه على إضعاف العامة . ومع ذلك كان يعكس فيه أفكار ابن سينا وابن رشد ، حتى في حرصها على الدفاع عن نفسها ضد تهم الإلحاد وإلحاحها على اكتساب احترام الحكام وعلماء المسلمين ، وعدم تشجيعها للتحزب . والكتاب نفسه يكشف أيضا عن أن مؤلفه - الأفغانى - فضّل اختيار تضامن المسلمين على الإصلاح في مواجهة الغرب . وكذلك نجد تأثير الفلسفة الإسلامية واضحا في رؤيته لوظيفة الدين . فقد رأت هذه الفلسفة أن دور النبوة والإرشاد مشروع واجتماعى ، وأن الإنسان شرير بطبعه ، وأن الناس لا يطيعون القوانين إلا بالثواب والعقاب الإلهيين في الآخرة . ورأى ابن خلدون - فضلا عن ذلك - أن الدين أساس العمران البشرى ونظر إليه نظرة إجماعية .

ولكن ثمة خلفية أخرى أثرت في أفكار الأفغانى عدا خلفيته الفلسفية الإسلامية هذه . وتسميها الباحثة « الخلفية الهندية » التي تظهر واضحة في « الرد على الدهريين » . وتتساءل : لماذا تغير الأفغانى في هذا الرد من العقلانية والتحرر الفكرى إلى التسك والمحافظة ؟ ونجيب بأنه رأى في الهند عدا الناس للغرب وحاسمهم للجامعة الإسلامية وإعجابهم بالسلطان ، ولا سيما بعد حربه مع روسيا (١٨٧٧ - ٧٨) ومن ثمة فكر الأفغانى في ركوب الموجة ، بالإضافة إلى أنه رأى أتباع أحمد خان يناصرون أعدائه وهم الإنجليز . ولكن الكتاب كما تقول المؤلفة يتمشى مع مقالاته في الهند أيضا ، التي لم يذكر فيها أى شئ عن الجامعة الإسلامية أو الزعيم الإسلامى الواحد أو الأمة القائدة ، ولا أورد فيها دفاعا شديداً

عن الإسلام . وإنما أورد فيها دفاعاً عن العلم والفلسفة أكثر من الدفاع عن الإسلام . وأثبت أن اهتمامه بالجامعة الإسلامية جاء متأخراً . وكانت محاولته الحديث عن العلم والفلسفة بعيدة عن الدين اللهم إلا حين أراد أن يثبت دعوة القرآن والدين للعلم وعدم عدائها للفلسفة .

كان رد الأفغانى على الدهريين فى الهند - كما تقول المؤلفة - يحمل رؤية براجماتية (ذرائعية) وكان دفاعه عن الدين دنيوياً . فجميع الخصال والصفات التى تميز الدين عنده اجتماعية صرفة . والدين كما قال فلاسفة المسلمين القدامى - هو نفسه الأفغانى - يدعم النسيج الاجتماعى . ولكن معلوماته عن الداروينية فى الكتاب أقرب إلى السماع منها إلى المعرفة الوثيقة . « ومع أن ردوده على دارون تبدو اليوم ردوداً غيبية فمن الملاحظ أن الردود الغيبية فى عصره كانت تثور فى الغرب ضد داروين على أيدي المتعلمين » . وعندما بلغ النقطة الأساسية فى رده على الدهريين أقامها على التقليد الفلسفى الإسلامى القديم . فالذين ينشرون الشكوك الدينية بـ الناس بدعوى أنهم حكماء ومُحلِّصون من الظلم وكشافون عن الحقائق الباطنة يتساوون فى تهديدهم للكيان الاجتماعى . ومعظم الناس أشرار بالطبيعة ولا يمكن إصلاحهم إلا عن طريق الدين . أما الإسلام الذى وصفه وامتدحه فى نهاية الكتاب فهو الإسلام الأول الذى لا علاقة له بإسلام القرن التاسع عشر . بل إنه يذكرنا - كما تقول - بالمدينة الفاضلة عند الفارابى والفلاسفة التالين . ويذكرنا بآبن خلدون فى اعتقاده بضرورة الفروق الاجتماعية ومنفعتها ، وما يخلقه الدين من تضامن بين الناس . وما إن يصل إلى الصفحات الأخيرة فى كتابه حتى يعلى من شأن الإسلام ويحده أعلى الأديان لثلاثة أسباب :

١ - إصراره على وحدة الخالق .

٢- خلوه من الفوارق العرقية والطبقية .

٣- نبذه للمعتقدات التي لا يقوم عليها برهان .

وإذا كان الأفغانى قد تمثل فى نهاية الكتاب بالآية القرآنية «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» ، فلعله بذلك أول من تمثل بها من المحدثين للحض على التغيير . ومنذ ذلك الحين - كما تقول المؤلفة - لم ينقطع استخدام أنصار الحداثة لها .

وكان رده على رينان إشارة إلى أن إقامته الأوروبية قد غيرت رأيه فى الإسلام . وهذا الرد نفسه - كما تقول - هو أظهر الأدلة على أن الأفغانى كان بعيداً عن أن يكون المؤمن المتمسك بدينه الذى لبس مسوحه أمام الجماهير لمسلمة . وترى أن الرد كتب للخاصة فى أوروبا وليس للعامة فى الشرق . -تضيف : «ومن المهم أنه لم تظهر أية ترجمة للرد فى أية لغة شرقية ، وأنه مـىء تقديمه تقريباً فى اللغات الشرقية كدفاع عن الإسلام ... وقد كان يوسع الأفغانى بسهولة أن يقتصر على ملاحظة عظمة المنجزات العلمية العربية الإسلامية فى الماضى والقول بأن الإسلام قد شوّهت صورته فى القرون الأخيرة ، ولكنه اختار أن يهاجم الدين الإسلامى بكلمات قوية» وهذا ما جعل رينان يقول بعد لقائه به : «لقد أدى بى تحرر أفكاره وشخصيته النبيلة والمخلصة إلى الاعتقاد بأننى ، وأنا أتحدث إليه ، أقف أمام واحد من معارفى القدامى وقد بعثوا أحياء - أعنى ابن سينا وابن رشد وغيرهما من أولئك الملاحدة العظام الذين كانوا يمثلون تقاليد العقل البشرى طوال خمسة قرون»

ثم قال رينان إن الأفغانى أضاف إليه بعدا جديدا ، وهو « إن الإسلام أثناء النصف الأول من حياته لم يَعْقُ الحركة العلمية عن الظهور فى بلاد المسلمين ، ولكنه خفق هذه الحركة فى مهدها خلال النصف الأخير » .

واختتمت المؤلفة هذين الفصلين بخاتمة شديدة الإيجاز ذكرت فيها ان فكر الأفغانى - كما يظهر فى كتاباته التى عرضت لها فى الهند وأوربا - يحمل جنبنا لأفكار إيدولوجية عديدة ترتبط فى الشرق الأوسط وآسيا عادة بوجهات نظر مختلفة ومراحل مختلفة أيضا من التطور الوطنى . فى هذا الفكر روح دفاعية عدوانية تمثل فى حديثه عن الإسلام بصفته المركز التقليدى للثقافة وكيف أنه أفضل من المسيحية التى هى المركز التقليدى الغربى ، وكيف أن الغرب لم يصبح عظيما إلا حين أخذ من الثقافة الإسلامية . وفى هذا الفكر أيضا اعتزاز قومى . (بالعرب فى الرد على رينان والفرس والهنود فى المقالات الأخرى) فالعرب طوروا العلم والفلسفة اللذين كان على الغرب أن يستعيرها منهم ، والتحجر الدينى فى الإسلام نتاج للفقهاء والمستبدين وليس تعبيرا عن الجواهر العربى . ولكن رده على رينان يكشف أيضا عن طريقة أكثر « حداثة » فى التعبير عن تعادل الشرق والغرب فى التطور بصفة خاصة . فالمسيحية استغرقت عشرة قرون كى تتطور من التحجر إلى البحث الحر والعلم ، والمسلمون لا يمكن توقع تطورهم فى أقل من ذلك . وهذه النقطة الأخيرة قد تؤثر فى الغربيين ولكن كان من الصعب أن تتناسب مع تجميع الجماهير المتدنية لصعد الغرب . وهكذا كان الكثير من تناقضات الأفغانى يأتى من التراع بين الاعتراف بالحاجة الملحة لاتخاذ الأساليب الغربية وبين الحاجة الأخرى

المتساوية معها لصعد الإعجاب الأعمى بالغرب والشعور بالنقص عند المسلمين .

وتقول المؤلفة :

ولست أحاول فيما أثرته هذا أن أقول إن الأفغانى لم يكن له دين . فأغلب الظن بأنه كان من « أنصار مذهب الربوية » المسلمين الذين يؤمنون بالله لا بالأديان ويؤيدون العقل لا الوحي ، وكان يؤمن بخالق حرّك العالم وجعله يجرى على أساس القانون الطبيعى . وفى هذا يبدو محتذيا لكثير من الفلاسفة المسلمين الذين آمنوا بالقانون الطبيعى مثلاً آمنوا بالله بصفته السبب الأول أو المحرك الذى لا يتحرك . ولعل الأفغانى آمن أيضا بأن الإسلام الخالص يخلو من العناصر غير العقلية الموجودة فى المسيحية . . ولعله آمن أخيراً - كما قال - بأن المعنى الحق فى القرآن لا حدود له . ومن ثمة فهو يحيط بكل مظاهر التقدم فى المعرفة البشرية » .

ومع ذلك لم يكرس الأفغانى وقتاً أو جهداً كبيراً ، كما تقول المؤلفة ، لإعادة بناء الإسلام العقلانى ونشره . فقد كان دوره الرئيسى أقرب إلى استخدام الإسلام كعقيدة فكرية من أجل تدعيم وضعه كنقطة تجميع للهوية والتضامن ضد هجمات الغرب المسيحى ، واستخدامه أيضاً كنقطة تجمع للنفور من الغزاة الأوربيين . ومهما انتهى إليه المؤرخون فى المستقبل حول الأثر الدقيق للأفغانى - كما تقول أيضاً - فسوف يستقر وضعه كمرهصٍ للعداء للاستعمار ومعلم مبكر من معلمى هذا العداء ، وكذلك للروح القومية

والتضامن ضد الغرب والإصلاح المقوى للذات - وكلها أمور نمت أسبابها وازدهرت في حياته .

يأتى بعد ذلك دور النصوص في الكتاب . فقد ترجمت المؤلفة من الفارسية رأسا النصوص الكاملة لثلاث مقالات كتبها في الهند (محاضرة عن التعليم والتعلم ، منافع الفلسفة ، تأويل على التأويل) ورده على الدهريين ، ومقاتله العربية عن « الدهريين في الهند » بالعروة الوثقى ، وأخيرا رده الفرنسي على رينان .

بالرغم من الجهد الواضح الذى بذلته المؤلفة في جمع مادتها وترجمة نصوصها فقد أطلقت أحكاما كثيرة لا يقوم عليها أى دليل علمى مقنع . ومن هذه الأحكام الكثيرة اتهامها إياه بالتقية والشذوذ وعدم التمسك بالدين . والأولى يناقضها وصفها له بالصراحة المباشرة ، أو الفجة ، وحدة المزاج ، أو العاطفية بالتعبير السيكلوجى . والأخرى يناقضها ضعف دليلها وثباته . والأخيرة يناقضها إشاراتنا العديدة - بما في ذلك اقتباسها الأخير من رينان - إلى تمييزه الدائم بين إسلام العصر الأول وإسلام عصره ، أو بين ما سمته هي الإسلام الإيجابى في العصر الأول والإسلام السلبي في العصر الأخير . وهذا ما سماه محمد عبده بإسلام القرآن وإسلام الحكام . وقد كان الأفغانى من أوائل المصلحين المحدثين - إن لم يكن أولهم - الذى استمسك بإسلام العصر الأول وأقام كل إصلاح عليه . ولكن المشكلة أن الواقع المزرى للمسلمين في عصره - في ظل استبداد الحكام واحتلال الأجانب - قد شده شدة إلى العلم بالسياسة . ومعطيات السياسة ليست كمعطيات الفكر . ومن ثمة كان ذلك

أول فسخ وقع فيه الأفغانى دون أن يدرى . فهو قد بدأ حياته رجل تربية وفلسفة وإصلاح ، تبره الصورة المثالية دائما . ولكن الواقع المؤلم الذى عاشه فى مصر ثم فى الهند بعدها فتح عينيه على ضرورة الجهاد . وحين شرع فى الجهاد فعل ذلك بعدة الفيلسوف أو المفكر لابعدة السياسى . وكانت السياسة التقليدية فى عصره تقوم على الدسائس والمكائد ولا تقوم على التنظيم والتربية . فلما تعامل مع السياسة واجه كل معطياتها ، وواجه أحلامه وبرامجه السياسية ، فخرج من المواجهة بالعمل بذات الأساليب التقليدية التى كان يعمل بها ساسة عصره .

غير أن التناقض فى كتابات الأفغانى ليس فادحا كما تصورت المؤلف . فالخطوط الأساسية عنده لم تتغير على الإطلاق فى أية مرحلة . وأهم هذه الخطوط التى تمثلت فيها أهدافه أيضا هى :

- ١ - القضاء على تخلف الشرقيين وهدايتهم إلى استخدام عقولهم .
- ٢ - محاربة الإستبداد .
- ٣ - وقف الزحف الأوروبى والمحافظة على استقلال الشرق .
- ٤ - العودة بالمسلمين إلى العصر الأول للإسلام حين جمعهم راية القرآن وشدت عزائمهم وفتحت لهم الممالك . وحققت لهم الحضارة والتقدم فى العلوم العقلية .

هذه الخطوط أو الأهداف الأربعة لم تتغير فى أى مرحلة من مراحل حياة الأفغانى الكتابية . أما تناقض دعوته إلى وحدة الأمة الهندية عن طريق اللغة

وإعلائه اللغة على عامل الدين مع دعوته بعد ذلك إلى العكس فهو التناقض الصغير الذى نسميه فى السياسة باسم التكتيك أو الخطوة المرحلية . وهذا كله لا يتناقض مع أى خط من الخطوط الأربعة السابقة ، بل لا يتناقض فى النهاية إذا وضعناه فى سياقه التاريخى .

وإذا كان الأفغانى قد بدا للمؤلفة سياسياً قبل أن يكون رجل دين فهو لم يدع فى يوم ما أنه من رجال الدين. ولكن لأن الإسلام دين ودولة، ولأنه كان يدرك ذلك بالطبع ، فقد ركز على الدولة مختاراً ، لأنه تصور - فى الغالب - أن أى تغيير فى صف الدين لابد أن يأتى من أعلى ، فضلاً عن أن أوضاع المسلمين السياسية كانت تقتضى من رجل الدين الحقيقى فى ذلك الوقت - لا الأفغانى فحسب - أن ينزل إلى ساحة النضال . وهذا ما فعله رجال الدين فى إيران حين استفزهم استبداد الشاه وبيعته لحقوق الإيرانيين للأجانب - ومنشورات الأفغانى فى استنهاضهم - فنزلوا إلى النضال برغم السجن والتعذيب .

- ٤ -

ويأتى بعد ذلك بحث آخر مطول لعبد الله ألبرت قدسى زاده ، نال به درجة الدكتوراه من جامعة إنديانا الأمريكية ، ولم يطبعه بعد ، بعنوان «تراث السيد جمال الدين الأفغانى فى مصر» وقد تناول فيه عدداً من الموضوعات هى على التوالى : النقاش حول أصل الأفغانى ، سنواته وأنشطته الأولى ، مصر فى ظل الخديوى إسماعيل ، دور الأفغانى فى اليقظة الثقافية بمصر ، مساهمته فى الحركة الوطنية ، مساهمته فى الصحف السياسية ونمو الرأى العام ، نشاطه السرى ومساهمته فى الهيجان العلنى .

يتفق الباحث مع الحقيقة التي كشفتها الوثائق والباحثون فيها من أن الأفغانى إيرانى ، ويضيف بأن مسقط رأسه المسمى «أسد آباد» قد تغير بمرسوم شاهانى عام ١٩٢٦ ، فأصبحت القرية تسمى «الجلالية» وأنه روى لأحد الإيرانيين (غلام حسين بندر ريكى) ذات مرة أن أسم «الأفغانى» هو الاسم الحربى أو الكفاحى الذى اتخذته لنفسه . وأن «ظهوره كسنى أمام البعض وكشيعى أمام البعض الآخر لم يكن يشكل له أية مشاكل أخلاقية . لأنه لم يعترف أساساً - وقليلاً - بأى مذهب خاص. فقد قال لأحد العلماء الذين سألوه عن دينه : أنا مسلم . وكررها . بل إنه قال بعدها : «لا أعرف أحداً أعظم منى يمكن أن أقبّل طريقته» ، أى أنه كان يضع نفسه فوق المذاهب المختلفة ، ويكتفى بأنه مسلم .

ويتبع الباحث سيرة جمال الدين فى صورتها الأخيرة - بعد الوثائق - فتستوقفه بعض النقاط التى اختلف حولها الباحثون . ومنها أن ميرزا لطف الله قال فى كتابه المبكر غن خاله أن أباه رحل به إلى النجف فى صباه ليكمل تعليمه حيث قضى خمس سنوات هناك ، وقال آخرون أن سبب رحيله ذاك يرجع إلى خلافات أسرية اضطرت الأب إلى البحث عن ملاذ آخر ، وقالت كيدى أنه من المحتمل أن أسرة الأفغانى كانت على صلة بقضية البابية التى منعت من البلاد وقتها واضطهد أتباعها فهاجروا ، ولكن الباحث لا يجد دليلاً بالمرّة على هذا . ويستند إلى أن الأفغانى عرف أناساً من كل الملل والنحل ، وأن إدوارد براون قال على لسانه عام ١٨٩١ أنه «لا يتعاطف مع البايين ، وليس عنده كبير رأى عنهم» ، بل إنه يفضل عليهم الإصلاحيين . ومن ثمة يرجع الباحث سبب هجرة الأب بابنه إلى المعارك والخلافات الأسرية من

ناحية ، ورغبة الأب في إكمال تعليم ابنه من ناحية أخرى . أما خروج الأفغانى من النجف يسميه غيرة العلماء منه وحسد الطلاب له كما قال الإيرانيون فى كتاباتهم . أو بسبب معركة دارت حول الإلحاد كما قالت كيدى ، فلا يجد الباحث ما يؤيده .

ومن النقاط التى تستوقف الباحث فى تتبعه لسيرة جمال الدين نقطة سفره إلى الهند ودراسته علوم الغرب فيها مثل الفلك والرياضيات . فهو يرى أن تلك الفترة قد فتحت فى ذهن الأفغانى أبوابا للمعرفة وجعلته يقرأ فى فلسفة أوروبا وتاريخها . وربما سلحته بالاهتمام بالعالم . فقد اشترى هناك نموذجين مُصَغَّرَيْنِ للكرة الأرضية كان يحملها معه أينما ذهب . وهو يرى أيضا أنه أقام فى الهند حتى عام ١٨٦٠ ثم بدأ «سنوات التجول الخمس» قبل استقراره بعد ذلك فى أفغانستان عام ١٨٦٦ . بل يرى أنه «كان ابن بطوطة القرن التاسع عشر ، كثير التنقل فى العالم الإسلامى وخارجه» . ومن سوء الحظ - كما يقول - أنه لم يعن بتسجيل رحلاته . ولكن الوثائق تروى على لسانه أنه قال : «جالست القديسين من كل مذهب والمقدسين من كل جماعة والمكرمين من كل شيعة والعقلاء من كل طبقة والعظماء من كل بلد والفلاسفة من كل إقليم» . وقال لأسرته حين حاولت استبقاءه قبل ذهابه إلى أفغانستان : «إنى مثل النسر ، طيار المسافات الطويلة ، يرى لفضاء الكون الشاسع يضيق عن طيرانه ، فكيف تريدون إذن أن تقيدوا قدمى وتسجنونى فى هذا القفص الصغير» .

وهكذا كان الأفغانى قادرا أينما حل على جذب انتباه الطلاب والمثقفين والمسؤولين والحكام ، حتى جاء إلى مصر فعاش أخطر فترة فى عصر إسماعيل ،

وقضى أخصب وأثمر سنى حياته ، تعمق فى أمور الحياة فى مصر ونزل إلى معتركها . ولكن من الذى دعاه إلى الإقامة فى مصر وزوده بلخل ثابت ولأى هدف ؟ المعروف أن رياض باشا هو صاحب الدعوة بعد زيارة الأفغانى الأولى (٤٠ يوما) وسفره إلى تركيا . ولكن هذه الدعوة كما يقول الباحث لم تكن لهدف سياسى ، لأن الأفغانى لم يكن قد عرف بعد فى مجال السياسة . ويبدو أن زيارته الأولى قد حبيت إليه العودة والإقامة فى مصر حتى فى حالة عدم وجود راتب أو دخل ثابت ، لأنه اكتشف أن فى مصر حرية لم تكن متوفرة فى البلاد السنية الأخرى ، فضلا عن أنها كانت - بفضل الخديوى إسماعيل - مستقلة تقريبا عن الخلافة . وكان إسماعيل نفسه قد فتح أبواب مصر أمام رجال الفكر والمثقفين المضطهدين فى أرجاء الخلافة ، فضلا عن تشجيعه للعلم والمدارس والعلماء .

فى مصر فتح الأفغانى عقول الشباب على التفكير والاجتهاد . وكان يرى - وإن سبقه رفاعه الطهطاوى فى ذلك - أن الإسلام لابد أن يتجدد كل مائة سنة . ومع ذلك لم يكن مسموحا للمعارضة فى مصروقتها بالتعبير عن رأيها على الملأ إلا فى عام ١٨٧٩ ، آخر عام فى حكم إسماعيل . ومع ذلك أيضا نشطت المعارضة لحكم إسماعيل وتدفقت سرا وعلنا . وتكونت «جمعية مصر الفتاة» وجمعيات صنوع الأدبية ، وازداد نشاط المحافل الماسونية . وكانت المناقشات فى هذه الجمعيات والمحافل خليطاً من السياسة والأدب والتاريخ والعلم . ومن المحتمل كما يقول الباحث أن يكون الأفغانى قد شجع هذا النشاط ووجهه وجهة سياسية . فهو قد نصح يعقوب صنوع - على سبيل المثال - بالاهتمام بالجانب الاجتماعى والإصلاحى فى مسرحه . ولكن هذه المحافل

الماسونية ، التي بلغت ثمانية في ستينيات القرن الماضي . لم تلعب إلا دوراً سياسياً ضد إسماعيل ، على العكس من دورها الإجرامى والتآمرى ضد البيت المالک فى بلد مثل إيطاليا . وكان النشاط السياسى السرى لهذه المحافل فى مصر يرتبط بشخصيتين بارزتين هما الأمير حلیم (أصغر أبناء محمد على الكبير) والأفغانى - وكان حلیم يستحق بناء على قانون الخلافة أن یلى إسماعیل فى حکم مصر بصفته أكبر أبناء أبيه الأحياء ، ولكن إسماعیل غيّر القانون لمصلحة أولاده عن طريق الرشاوى فصدر فرمانان عامى ١٨٦٦ ، ١٨٧٣ بولاية أبنائه من بعده . ومن ثمة شعر الأمير حلیم بالغدر فراح يعمل ضد إسماعیل . واستطاع أن يوحد نشاط المحافل تحت زعامة محفل الشرق الكبير ، وصار هو نفسه «الأستاذ الأعظم» فى هذا المحفل ، وحاول أنصاره اغتيال إسماعیل عام ١٨٦٨ ، ولكن إسماعیل نفاه فذهب إلى تركيا . ومن منفاه استمر حلیم فى تدبير المؤامرات عن طريق أصدقائه واتباعه أعضاء المحافل حتى مات فى المنفى ، دون أن يحقق شيئاً من مسعاه . ولكنه كان - بالقطع - يستغل المحافل لأغراضه الشخصية ، أى الوصول إلى السلطة ، فى حين أن الأفغانى كان يطمح من وراء نشاطه الماسونى إلى الإصلاح والحرية ، ولاسيما بعد استفحال التدخل الأوروبى والأزمة المالية فى أواخر عهد إسماعیل . وإذا كان قد بدأ صلته بالمحافل عام ١٨٧٥ كما تؤكد الوثائق ، فإنه كان على صلة بأحد المحافل أثناء إقامته بباريس عام ١٨٨٤ . وكانت العضوية المزدوجة مسموحاً بها فى مصر وإنجلترا . ويبدو أن الهدف من انضمامه إلى عدد من المحافل فى مصر وفرنسا كان بهدف توسيع رقعة نشاطه ومعارفه . ومع ذلك كله فلا توجد معلومات مؤكدة عن حقيقة نشاطه السياسى فى المحافل ، لأن هذه

المخافل كانت لا تسمح من ناحية المبدأ بأى نشاط من هذا النوع ، وكانت تكنى بشعاراتها فى العمل على نشر التسامح والمساواة والعدالة والحرية والإخاء وترقية الفرد .

وإذا كان كدورى فى كتابه السابق قد أشار إلى أن الأفغانى فُصِّلَ من أحد هذه المخافل لعدم إيمانه بوجود مهندس أعظم للكون ، واستند فى ذلك إلى تقرير كان قد بعث به إلى الخارجية البريطانية فرانك لاسلز القنصل البريطانى العام فى مصر ، وأخذها قرينة على «الإحاده» فإن الباحث يعترض على حكم زميله ، ويستند فى ذلك إلى أن الإنجليز كانوا لا يتوخون الحقيقة فى تقاريرهم ، ولا سيما إذا كانت تمس أمورا مثل الإلحاد والزندقة ، على الرغم من كفاءتهم فى موالاة وزارة خارجيتهم بهذه التقارير . وأبلغ مثل على ذلك ما ذكره عن الأفغانى من أنه أبعد إلى الجزائر فى حين أنه لم يزرها ، أو من أنه أرسل من مصر إلى جدة ، ومنها إلى إيران ، فى حين أنه أرسل رأسا إلى الهند عند إبعاده من مصر . ويعتقد الباحث أن الاتهامات الأولى للأفغانى بالإلحاد تعكس المحاولات المبكرة للإساءة إليه عن طريق دمغه بهذه التهمة .

وإذا كان الأمير توفيق قد انضم إلى المخفل الذى أسسه الأفغانى كما ذكر بعض كتاب سيرته ، فإن الباحث يرى أن ذلك يرجع إلى اهتمام توفيق بالسياسة ، وانتقاده لسياسة أبيه وانتظاره تولى الحكم ، ورغبته فى معرفة رأى أصحاب رأى فى بلده . وتجمع الوثائق على أن الأفغانى كان يثق فى توفيق وإمكان تحقق الإصلاح على يديه . إذ روى عرابى لبلنت عام ١٩٠٣ أن جمال الدين اقترح على محمد عبده أن يقتل الخديوى إسماعيل على كوبرى قصر النيل ، وأن عبده وافق . «وفى خضم هذا الوقت المثير بدأت الحركة الوطنية

في التخمير. ففي إبريل ١٨٧٩ أعلن عن تأسيس الحزب الوطني. ورغم عدم وضوح دور الأفغان في هذا الحزب، وتشكيك كيدوري في صلته به، فلا بد أن الأفغان - كما يقول الباحث - كان على صلة بالفلاحين والدستوريين في هذا الحزب. وقد ذكر الكساندر برودلي، محامي عراقي، الماسوني المتحمس، مؤلف كتاب «تاريخ الماسونية الحرة في مالطة»، أن قادة الثورة العراقية لم ينتموا للماسونية، ولكن عدداً كبيراً من مرءوسيهم «كانوا من أعضائها الشديدي النشاط والحماس»، في حين كان كثير من القسم الآخر من الحزب الوطني، وهم الدستوريون، من معارف الأفغان ومحبيه. ولكن لماذا قطع توفيق الورد مع الأفغان ورجاله بعد توليه الحكم؟ كان الأفغان ينصحوه دائماً بإبعاد الأجانب من الحكومة والحاشية. ولما لم يستمع إلى نصحه بدأ في نقد نظامه سراً في محفله وعلانية في خطبه العامة. وكان نقده منصبا على وجود الأجانب في الحكومة أكثر مما انصب على شخص توفيق. وكان توفيق نفسه - كما ذكر بلنت - قد تربى في الحرم وتأثر بأخلاق النساء. وكان معروفاً بشخصيته الضعيفة وتردده وسهولة التأثير عليه، حتى لقد قال بلنت عنه: «لقد تربى في الحرم أكثر مما تربى مع الرجال، ولم يكن قادراً على التخلص من بعض ضعف النساء ونعمتهن» وفي الوقت نفسه رأى الإنجليز، بصفة خاصة، أن الأفغان أصبح مثيراً للشغب وخطراً على العلاقات بينهم وبين النظام الجديد. وساهم قنصلهم مع القناصل الأجانب الآخرين في التأثير على الخديوى لإبعاده، فضلاً عما ساهم به أفراد الحاشية الذين شعروا أن الأفغان يهدد وضعهم. ثم تأتى بعد ذلك الشائعات التي نشرها بعض أعداء الرجل مثل تأمره للإطاحة بالخديوى وإعلان الجمهورية، واشترائه مع الأمير حلیم

في التأخر . ومن المحتمل أن عثمان غالب (حكمدار القاهرة) كان مروج هذه الشائعات كما يتضح من رسالة الأفغانى إلى رياض باشا التى أظهرتها الوثائق . وفى هذه الرسالة ينكر الأفغانى علاقته بالأمير حليم ويؤثر عليه الخديوى توفيق .

تضافر هذا كله فآدى إلى صدور قرار الخديوى بإبعاد الأفغانى فى ٢٤ أغسطس ١٨٧٩ . ونشرت الوقائع المصرية بتاريخ ٣١ أغسطس تصريحاً رسمياً عن طرده بسبب اتهامه بقيادة جمعية سرية تقوم على العنف وتهدف إلى إفساد الدين والدنيا ، كما أشار هو نفسه فى رسالته السابقة . وتكشف هذه الرسالة أيضاً عن أن سرعة الطرد قد أدهشت الأفغانى وأتباعه . فقد جاء الإبعاد موفقاً فى توقيته . فشريف باشا كان خارج الحكم ورياض باشا كان خارج البلاد ، وهما الرجلان اللذان كانا يمكنهما الوقوف فى صفه .

وبالرغم من إبعاد الأفغانى ظل صدهاء قائماً يتحرك بين المثقفين وبعض العلماء ، ممن راحوا يتابعونه فى منفاه ، ولا سيما بعد أن ترك الهند واختار ريس مكاناً لمحاربة الإنجليز ، حيث لحق به محمد عبده ، وأصدرا « العروة الوثقى » ، واختلطوا بالمثقفين المصريين والأتراك والعرب ، والتقىا مفكرين وصحفيين فرنسيين مثل رينان وفيكتور هيغو اللذين عرفهما الأفغانى . ومن باريس ذهب الرجل إلى لندن حين دعاه بلنت عام ١٨٨٥ ، وعرفه بعض كبار الساسة الإنجليز مثل اللورد تشرشل والسيز دراموند وولف ، فدخل معهم فى مباحثات حول قضية المهلى فى السودان والحلاء عن مصر ، واتفقوا على أن يذهب مع وولف إلى الآستانة لإكمال الموضوع ولكن يبدو أن الخارجية

البريطانية رأت أن يذهب وولف وحده ، فترك الأفغانى لندن وقد خاب أمله
فى تغير سياسة بريطانيا فى الشرق الإسلامى ، تركها «حانقا على كل شىء
إنجليزى» على حد تعبير بلنت . ومنذ ذلك التاريخ انتهى ارتباطه بالمسألة
المصرية ، وسافر إلى إيران لبدأ فصلا آخر طويلا من حياته المثيرة .

عند هذا الحد أتم الباحث رسالته ، ثم ألحق بها خاتمة جمع فيها خلاصة
رأيه . وعنده أن الإسلام واجه أزمة فى القرن التاسع عشر نتيجة ركود الوضع
الثقافى وانهار الوضع السياسى . وأيقظت الهجرات الأوربية النائمى فى هذا
الركود لدفع الخطر والبحث فى المستقبل . وكان الأفغانى قد نشأ نشأة إسلامية
تقليدية ولكنه أحاط بالعلم والتاريخ والسياسة الأوربية ، وأدرك بسرعة أن
المسلمى فى كل مكان فى حالة انهيار وتمزق . وكانت أمراض الأمة فى رأيه

ترجع إلى ثلاث أسباب رئيسية :

١ - سقوط العلماء (رجال الدين) فى التقليد والجهل والخرافات والمعتقدات
المزيفة .

٢ - إتباع المسلمى رجالات فاسدين وطغاة يحكمونهم بطريقة بعيدة عن الإسلام .

٣ - إنقسام الأمة وعجزها سياسيا ودينيا .

هذه الأسباب الثلاثة هى ما شغل به الأفغانى نفسه طوال حياته . فقد
حاول دائما أن يوجد لها علاجا . ولم يكن دوره يكمن فى قيادة حركة مضادة ،
وإنما كمن فى إحياء حركة جديدة ليسير تحت لوائها الآخرون . وبذلك أثر فى
العديد من الطلاب والمثقفى بمجازية شخصيته . ونجحت دعوته للإصلاح
الإسلامى فى مصر بصفة خاصة . وكان أول عالم إسلامى يدرك خطر ضعف

الأمة وانقسامها أمام الزحف الأوربي ، وأول من تساءل : كيف يمكن الدفاع عن العالم الإسلامى ؟ وكان جوابه هو القضاء على الطغاة . وتأسيس الحكومات العادلة والكفء والمسئولة . او الاتحاد تحت لواء خليفة قوى .

لقد جاء إلى مصر في وقت كان إسماعيل يحاول فيه تحديث البلاد وتشجيع العلم الغربي وحرية التعبير ، ولكن كارثة الوضع المالى أدت إلى تفاقم الأحداث في منتصف السبعينيات من القرن الماضى . وهنا ظهر الأفغانى مناديا بفتح باب الاجتهاد ، ولكن التدخل الأجنبى كان يتزايد ، فضلا عن الدروس التى خلفتها الحرب التركية الروسية (١٨٧٧ - ٧٨) ، مما خلق في النهاية نقطة تحول في تاريخ مصر أظهرت الرأى العام لأول مرة ، فنشأت صحافة حرة لأول مرة أيضا . وبدأت الإرادة الوطنية في التعبير عن نفسها . « وكانت القوة المحركة وراء صحافة المعارضة تتمثل في السيد جمال الدين الأفغانى . فقد شجع أتباعه على كتابة آرائهم والإعلان عنها ، ونقد أعمال الحكومة والأجانب ، ونشر مثل الإصلاح والتجديد » كما قدم لهم العون المالى ، واستغل نفوذه في الدوائر الحكومية لمعاونتهم في استصدار تصاريح لصحفهم ، فضلا عن كونه مرشدا ثقافيا وسياسيا لهم .

ومع نمو الصحافة الحرة أصبحت السلالة الجديدة من المثقفين الذين تحولوا إلى صحفيين أنصارا للاحتجاج والإصلاح السياسيين . ولما تدهورت أحوال البلاد ، وبدأت الحكومة في كبح جماح المعارضة لجأ الأفغانى إلى النشاط السرى والثورى ولاسيما في المحافل الماسونية . وكان تلاميذه من أبرز أعضاء الحزب الوطنى الذى تشكل غام ١٨٧٩ . « ومع أن حياته السياسية في

مصر قطعت فجأة بإبعاده ، إلا أنه كان قد زرع بذور السخط والثورة فاستمر اتباعه من النقطة التي تركها . وكان أول رجل غير مصرى يترك مثل هذا الأثر ومنذ ذلك الوقت لم تستقر مصر - التي احست بأثره - على حالها مرة أخرى .

يردنا هذا البحث^(١) إلى الموضوعية التي افتقدناها في كتاب كيدورى وبعض كتاب كيدى السابقين . وفيه رد مباشر أحيانا وغير مباشر أحيانا أخرى على بعض ما أثاره كدورى وكيدى معا ، ولا سيما حول عدم تمسك الأفغانى بالدين وحول أعماله ومشروعاته السياسية التي رأى كدورى أنه لم ينجح في أيهما باستثناء القضاء على ناصر الدين شاه إيران عام ١٨٩٦ .

- ٥ -

ظهر بعد ذلك كتاب الباحثة الإيرانية هوما باكدامان الذي كان في أصله رسالة دكتوراه قدمتها إلى جامعة باريس . وقد صدر البحث بتصدير للمستشرق الفرنسى مكسيم رودنسون أشاد فيه بالجهد الذي بذلته المؤلفة ، وأشار إلى كثرة الأبحاث التي دارت حول الأفغانى في السنين الأخيرة . وأضاف أن مجد الأفغانى في الشرق قد تأسس «على مجموعة من ألوان سوء الفهم شأنه في ذلك شأن عظماء الرجال» ولكنه هو نفسه إنسان عظيم ، كان مملوءا بالطموح والشجاعة . وقد خلق في المثقفين روحا جديدة من أجل

(١) سنعود إلى مناقشة بعض المآخذ على البحث عند الحديث عن الجيولوجيا التي أصدرها الباحث فيما بعد .

التغيير . ومع ذلك كان له تردده وأخطاؤه وتراجعاته . كما «كان الدين عنده سلاحا سياسيا» .

وكتبت المؤلفة مقدمة لكتابها ذكرت فيها أن جمال الدين نال احترام بعض الساسة والمفكرين الأوروبيين من أمثال جورج كليمنصو وإرنست رينان وهنري روشفوري ، وأنه كان يسعى إلى توحيد العالم الإسلامي في مواجهة التدخل والاحتلال الأجبيين . وأضافت أنه لقي الكثير من اهتمام الدارسين والباحثين . ومع ذلك ظلت بعض فترات حياته وإصلاحاته قليلة العناية بمجدهم ، ومن ذلك فترة إقامته في إيران وأعماله وأثره . بل إن كتاباته الفارسية تكاد تكون مجهولة ، ولا سيما ما يوجد منها في مكتبة المجلس (البرلمان) بطهران . وقد رجعت المؤلفة إلى هذه المكتبة ، وكذلك «ملف» الأفغانى في دائرة الشرطة الفرنسية ومجموعات الصحف الأوروبية ومحفوظات الأمير مالكم خان - الإيراني - في المكتبة الوطنية بباريس ، وملف الأفغانى في مكتب السجلات العامة بلندن ومحفوظات الخارجية والفرنسية والمحافل الماسونية ، فضلا عما كتبه العرب مثل محمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين والأوروبيون مثل بلنت وبراون وجولد تسيهر .

قسمت هوما كتابها إلى جزأين . وعالجت في الجزء الأول (ثمانية فصول) سيرة حياة جمال الدين وأفكاره ، وعالجت في الجزء الآخر كتبه ومقالاته وكتاباته الخاصة وأشعاره ومراسلاته والوثائق المتصلة به ، مع ترجمة لأهم ما يتعلق منها بفصول الجزء الأول . واتبعت في ذلك منهجا تاريخيا تحليليا رتبت على أساسه مراحل حياته مرحلة بعد مرحلة . وتابعت تطور أفكاره السياسية والدينية ، ثم درست تراثه المدون في المقالات والكتب والأشعار

والرسائل والأوراق الخاصة . وانتفعت في هذا كله بمجموعة الوثائق التي نشرتھا جامعة طهران .

في الفصل الأولى تناولت جنسية الأفغانی وطقوله وشبابه ورحلته إلى أفغانستان . واعتمدت في ذلك على ماكتبه الإيرانيون ، ولاسيما ابن اخته لطف الله ، وماكتبته نيكي كيدي حول رحلته الأفغانیة ، فضلاً عن «الوثائق» . وتخلص إلى أنه إيراني المولد والنشأة وتتساءل : لماذا عدّ نفسه «غوريا» - كما جاء في مقطوعته التي دونها في كابول - إذا كانت تلك المدينة هي مسقط رأسه ؟ ولماذا سمي «الاستنبولي» و«الرومي» في أفغانستان في حين سمي «الأفغانی» في تركيا ؟ وتورد عدداً من التوقعات التي درج على استخدامها كما رتبها مهدوی وأفشار حسب ورودها في «الوثائق» على النحو التالي :

جمال - جمال الدين - جمال الدين الاستنبولي - جمال الدين أسد آبادی - جمال الدين الحسيني - جمال الدين الحسيني عبد الله بن عبد الله - جمال الدين الحسيني عبد الله - جمال الدين الكابولي - جمال الدين الحسيني الأفغانی - جمال الدين الحسيني الرومي - جمال الدين الحسيني الطوسي - جمال الدين الحسيني الكابولي السعد آبادی الرومي .

وتضيف المؤلفة أن الإنجليز رفضوا حمايته يوم طلبها من سفيرهم في تركيا في نوفمبر ١٨٩٥ ، وأنه لو كان أفغانياً لأجيب إلى طلبه . وتقول نقلاً عن كتاب صدر بالفارسية في بيروت عام ١٩٣٩ إن أحد أصدقاء جمال الدين الإيرانيين سأله ذات مرة عن سر تغيير لقبه إلى «الأفغانی» فأجابه «إن الأفغانی هو اسمي

الفلمى» أو المستعار. وقد فضل هذا الاسم على غيره لأنه رأى الدعوة إلى اتحاد العالم الإسلامى عن طريق «أفغانى» أسلم من الدعوة إلى هذا الاتحاد عن طريق «إيرانى» ، فضلاً عن أن الأتراك كانوا يحكمون معظم العالم الإسلامى عند ذاك. كما كان الانتساب إلى أفغانستان فى ذلك الوقت - كما يقول المستشرق الإنجليزى براون - يعنى من التعرض لسلطاتها ، لأن أفغانستان كانت محرومة من العلاقات الدبلوماسية مع البلاد الأجنبية وإنجلترا بصفة خاصة .

وتتبع المؤلفة بعد ذلك حياة جمال الدين مع والده السيد صفدر المزارع البسيط ، وكيف أنه قضى سنواته العشر الأولى فى بيت الأسرة فى حى صغير بمدينة أسد آباد ، مع أمه سكينه باجوم وأخيه مسيح الله وأخته طيبة (والدة مرزا لطف الله) ومريم . وخلال تلك السنوات (١٢٥٤ - ٦٤ هـ / ١٨٣٨ - ٤٨ م) تعلم القرآن والنحو العربى قبل أن ينتقل به أبوه إلى قزوین وطهران للدراسة ، حيث اتصل بالسيد صادق طباطبائى ، أحد مشاهير علماء عصره ، وقدم له الأخير خادمه أبا تراب الذى كان شقيقاً لبواب مدرسة تعلم فيها السيد صادق . ثم رحل به أبوه إلى العراق ليكمل تعليمه فى «النجف» ، حيث درس القرآن والشريعة والمنطق والفلسفة والعلوم ، وصاحب الشيخ الأنصارى أحد مشاهير علماء الشيعة فى العراق ، واتصل بفرقة شيعية متمردة تسمى «الشيخية» كما اتصل بفرقة «البابية» التى اضطهد أفرادها فى إيران وفتر معظمهم إلى العراق وتركيا . وتكشف أوراقه الشخصية فى ذلك الوقت عن أن خطه السياسى لم يكن محددًا ، ولم يكن هو نفسه يعرف ما يريد ، وإن كان رأسه قديمًا جاحلًا بالشباب . ولكن ليس من الصحيح - كما ذكر هو

لمحمد عبده - أنه فوتح في منصب الوزير الأول في أفغانستان ، ولا من الصحيح أنه خرج من هناك بناء على رغبته ، وإنما كان خروجه أولى حلقات الإبعاد والطرده التي واجهها بعد ذلك .

وتورد المؤلفة أبياتا من قصيدة له كتبها وهو في الطريق إلى مدينة « مشهد » الإيرانية . وتستشف منها سر مغادرته لإيران . حيث يقول :

طغاة إيران يحرقون منى الجسد والروح

إني أحزم أمتعتي وأرحل

صوب أرض تركيا

أرحل مرهقا وحزينا وشقيا

أرحل طلبا للعدالة في محكمة السلطان

فلماذا لم يخفف السلطان عن قلبي المثقل

فسوف أرحل طلبا للعدالة

في محكمة .

وترجح المؤلفة من هذه الأبيات الحزينة أنه طرد من طهران - أثناء إقامته فيها - لصلته بالبايية ، وأن ذكره للسلطان العثماني يحمل إشارة هروب البايين إلى تركيا في ذلك الوقت بسبب اضطهادهم . وكان شعره في ذلك الوقت شديد الغنائية والتعلق بالصوفية . وقد خرج من العراق إلى الهند في سن السادسة عشرة - عام ١٨٥٤ - عن طريق إيران ثم قام برحلات إلى الحجاز فالعراق فإيران مرة أخرى حتى انتهى به المطاف إلى أفغانستان عن طريق إيران فوصل مدينة هراة في سبتمبر ١٨٦٦ . وهنا تتفق المؤلفة في معظم ما سبق أن سجلته كيدى عن فترته الأفغانية الوحيدة .

توجه جمال الدين بعد إبعاده من أفغانستان إلى بومباي فأقام بها من ٢١ مارس إلى ٢٧ أبريل ١٨٦٩، ثم ذهب إلى القاهرة في شهر يوليو. وليس ثمة تفصيلات كثيرة معروفة عن هذه الإقامة الهندية ، ولا عن الإقامة المصرية الأولى التي استمرت نحو ٤٠ يوما . وبعدها توجه إلى الآستانة فوصلها في أكتوبر ١٨٦٩ ، ولم يعد يعرف باسم « الاستنبولي » الذي استبدله باسمه الذي اشتهر به بعد ذلك : « الأفغانى » . ولكنه عرف في تركيا خلال أول إقامته باسم « الرومى » الذي وقع به قصيدة كتبها في مدح شخصية عثمانية عام ١٨٧٠ ، وكان يقول عن نفسه وقتها أنه « سنى » وكانت أفكاره حتى تلك المرحلة خليطاً من أفكار الصوفية والشيعة ، مما أوقعه في المشاكل مع أهل السنة بسبب خطاب ألقاه بدار الفنون عن تقدم العلوم والصنائع . وقد ذكر في خطابه هذا الذى ألقاه بالفارسية أن النبوة « صنعة » ولكنها « أنبل الصنائع » وفرق بين النبي والفيلسوف ، ولكنه شدد على أهمية الفيلسوف التي لا تقل في نظره عن أهمية النبي . وقال إن النبوة تستوحى وتلهم ، ولكن الفلسفة تعقل . وعدّ رجال الدين هذه الآراء نوعاً من الزندقة فأثاروا عليه غضب السلطات التي اضطرت إلى إبعاده فجاء مصر مرة أخرى في أبريل ١٨٧١ . ولكنه حتى ذلك الوقت لم يكن يعد في تركيا رجل دين ، وإنما كانوا ينظرون إليه على أنه عالم أجنبى شاب .

وتشكل الفترة المصرية في رأى المؤلفة حقبة جديدة في حياة جمال الدين . فقد تجمع حوله كثيرون من الشباب المتعلم الطموح . وراح يلقي عليهم دروسا في الفلسفة وضرورة ارتباطها بالحياة والمشاركة في توجيه المجتمع ، وكذلك دروسا في التصوف ، وفن تحويل العلم إلى واقع ، مما أدى إلى خلقه لحركة

وطنية وثورية من الشباب تجمع محمد عبده وإسحق والمولحي واللقاني وسليم نقاش وسعد زغلول وسعيد البستاني وجيمس (يعقوب) صنوع . ونشأت بتوجيه بعض الصحف الجديدة (من ١٨٧٦ إلى ١٨٧٩) تولاهما تلاميذه : إسحق وصنوع واللقاني والمولحي . وكان الموضوع الرئيسي الذي عالجت هذه الصحف هو إصلاح مصر واستقلالها وإيقاف تدخل الأجانب في شئونها . وعد جمال الدين مفكر هذه الحركة وقطبها . وقد ساعده على ذلك أوضاع البلاد المتردية في عهد الخديوى إسماعيل . فقد حقق ذلك العهد في سنواته الأولى تطوراً كبيراً في الزراعة والصناعة بما اجتذب رؤوس الأموال الأجنبية ، ولكن هذه النهضة لم تلبث أن وقعت فريسة للديون عام ١٨٧٥ فزادت سخرة الفلاحين وقلق أصحاب الأموال الأجنبية ، مما أدى إلى تأليف «لجنة الدين العام» وتأسيس نظام الرقابة الثنائية التي مكنت الإنجليز والفرنسين من إحكام قبضتهم على البلاد . وتلا ذلك وزارة مشتركة من المصريين والأجانب ، بطوق الخديوى في مآزق زادت صعوبته رقابة الوزيرين الإنجليزى والفرنسى على ثروة الخديوى الشخصية ، مما جعله يقبل الوزارة . وبذلك مكن الدولتين من السعى إلى التخلص منه . وانتهى الأمر بتنازله إلى ابنه توفيق في ٢٥ يونيو ١٨٧٩ .

وسط هذه الظروف لم يكتف جمال الدين وتلاميذه بالصحافة والخطابة في طلب الإصلاح ، وإنما سعوا إلى وسائل أخرى ومنها المحافل الماسونية التي انتشرت في سبعينيات القرن وأصبحت مقصد رجال الحركة الوطنية وطلاب الإصلاح . ويستفاد من «الوثائق» أن جمال الدين انضم إلى المحفل الفرنسى (كوكب الشرق) في فبراير ١٨٧٦ ، وتردد على عدد آخر من المحافل ، ثم

كون محفلاً أهلياً قبل إن ولى العهد توفيق كان من أعضائه . وقد أصبح محفل الأفغانى مركزاً لتجمع الوطنيين المصريين ، ومن خلاله تكونت أول حركة سياسية عام ١٨٧٩ فى صورة تجمع وطنى شعاره «مصر للمصريين» كان من أفرادة قواد الثورة العرابية بعد ذلك . وحين اعتلى توفيق العرش استبشر الأفغانى بتلاميذه خيراً . ولكنه ما لبث أن أدار لهم ظهره . وأخلّ بوعوده ، بل أصدر قراراً مفاجئاً بإبعاد الأفغانى بتهمة تكوين جمعية تعمل على فساد الدنيا والدين .

وأبعد الرجل إلى الهند برغم أنه . فقد كان يفضل الذهاب إلى باريس أو الآستانة . ولكن رجال الحديوى حددوا له الهند وإيران فاختار الأولى . واضطهد تلاميذه ، وتفرقوا ، ولكنهم نهضوا مع الثورة العرابية إلى حين فشلها بتدخل الإنجليز والاحتلال ، فسجنوا وشردوا ونفوا كما جاء فى «الوثائق» واتخذت الصحف المصرية موقفاً معادياً من الأفغانى وتلاميذه وحملتهم مسئولية «حركة عرابى» التى لم يكن لهم بها صلة مباشرة .

وإذا كانت الوثيقة الوحيدة عن وصول الأفغانى إلى الهند هى رسالته إلى رياض باشا فقد قضى فترة الهند (١٨٧٩ - ١٨٨١) فى إنتاج متصل . وساهمت هذه الفترة «على نحو واسع فى تحديث مفاهيمه وأفكاره الثقافية والسياسية» . فقد ألف فى حيدرآباد كتيبه المشهور فى العربية باسم «الرد على الدهريين» الذى هاجم فيه أفكار العقلانيين والهنود المالمثين للإنجليز ، ألفه بالفارسية عام ١٨٨٠ . وعنوانه الأصلى هو «حقيقة مذهب النيتشرية وبيان حال النيتشرين» وقام هو نفسه بترجمته فى ٤٩ صفحة إلى العربية ، ولكن الترجمة المشهورة ظهرت فيما بعد على يدى محمد عبده وخادم الأفغانى أبى

تراب أثناء وجودهما في بيروت . وإن كانت هذه الترجمة مختلفة كثيراً عن الأصل كما تقول المؤلفة . وفي هذا الكتاب هاجم الأفغانى أيضاً أفكار البابين والباطنيين وعد هؤلاء وأولئك تلاميذ لأنصار مذهب الطبيعة . وفي الوقت نفسه كتب جمال الدين سلسلة من المقالات أثناء إقامته في حيدر أباد ونشرها بمجلة «المعلم الشفيق» وكلها يدور حول التربية والثقافة والحضارة والفلسفة . كما شجع الهنود على إصدار الصحف ، ونشر الوعي بين المسلمين والدعوة إلى الانتفاع بما نسميه اليوم «تكنولوجيا» الحضارة . ولكن إقامته القصيرة هذه في الهند دعمت كراهيته للإنجليز وإيمانه بضرورة وحدة المسلمين .

وحين انتهت الثورة العرابية تلقى تصريحاً من السلطات بالسفر فسافر إلى أوروبا في نوفمبر ١٨٨٢ وكلف تابعه أبا تراب بالذهاب إلى القاهرة لإحضار متعلقاته الشخصية من كتب ونقود . ومن بورسعيد ، حيث توقفت به السفينة ، أرسل إلى رياض باشا وشريف باشا وعبد الله فكرى باشا رسائل يروى لهم فيها عما جرى له منذ إبعاده من مصر .

عند هذا الحد تصل المؤلفة إلى المرحلة الأوروبية (١٨٨٣ - ٨٥) في حياة الأفغانى فتتناول كتاباته منذ وصوله إلى باريس في يناير ١٨٨٣ وإقامته إلى نوفمبر ١٨٨٥ . وتتميز هذه الفترة عند مؤرخيه التقليديين - كما تقول - برده على رينان وإصداره «العروة الوثقى» ولكن هؤلاء المؤرخين أغفلوا صلته بالعثمانيين حول الجامعة الإسلامية ومشاريعه الخاصة بوحدة المسلمين وصلاته بحركة المهدي في السودان والحكومة الفرنسية .

وتتفى المؤلفة ما رواه بلنت من أن الأفغانى سافر إلى أمريكا وأقام بها بضعة

أشهر قبل مجيئه من الهند إلى أوروبا ، ولا تجد أى أساس لهذه الرواية . ففي شهر فبراير ١٨٨٣ دعاه بلنت الأفغانى إلى لندن ، وليس من السهل أن يكون الأخير قد سافر إلى أمريكا فى الفترة من نوفمبر إلى يناير ثم عاد إلى باريس . حين وصل باريس رحبت به صحيفة « أبونضارة » فى ١٩ يناير ١٨٨٣ وصحيفة « البصير » ثم كتبت صحيفة Journal des Débats وصحيفة L'Entresaignant (البسارية التى كان يديرها هنرى روشفور) مرحبتين بالرجل فى مارس ووصفته بأنه من « مشاهير الرجال فى الشرق » كذلك فعلت صحيفة L'Entresaignant (الليبرالية التى كانت يديرها جورج كليمنصو) وأضافت إنه يعيش فى « شقة متواضعة بشارع Sèze » ويتعلم الفرنسية .

وقد تميزت السنة الأولى من إقامة الأفغانى بنشره سلسلة من المقالات العربية والفرنسية ، وتقديمه طلبا لأحد المحافل الماسونية فى باريس ، وسعيه إلى معرفة المثقفين والصحفيين الفرنسيين عن طريق خليل غانم مدير صحيفتى « البصير » و « الديبا » . وقد كتب عنه روشفور فى ذلك الوقت ، ووصفه بأن « عينيه السوداوين تشعان جمالا وشررا ، ولحيته لحية وعل » . وعده « مساهما وصديقا » وقال عنه رينان : « قليل من الناس ترك فى نفسى انطبعا حيا . ولفضل حوارى معه قررت اختيار موضوع محاضرتى عن علاقات الروح العلمية والإسلام » وكذلك التقي بفيكتور هيجو وسأله : ما الشئ الذى سيطر على إعجابك طوال حياتك وتعهده أكمل وأجمل وأفضل الأشياء ؟ فأجاب هيجو : « الورد » . كما عده أصدقاؤه الفرنسيون « نصف نبى » وسليل أسرة من الأمراء . وكان يبدو فى نظرهم حجة فى أمور الإسلام والشرق . وكان

عداؤه للإنجليز ومناصرته لحركة المهدي في السودان سبباً في التفاف الفرنسيين الليبراليين حوله . وفي الوقت نفسه كان موضوع مقالاته العربية والفرنسية هو الإسلام والوضع العام للمسلمين والسيطرة الأجنبية في بلاد الشرق .

أما محاضرة رينان التي عقدها في السوربون فكان موضوعها « الإسلام والعلم » وقد أثارت غضب الكثيرين فور نشرها في « الديبا » في ٣٠ مارس ١٨٨٣ . فقد قال : إن الإسلام أغلق الأبواب في وجه العلم ما عدا في إيران . وكان الأفغانى ممن أثارتهم المحاضرة ، فكتب رداً نشرته « الديبا » في ١٨ مايو ، أى بعد نحو شهر ونصف الشهر ، ولكنه لم يرض برده كثيرين من المسلمين الموجودين في باريس وقتها . فقد ذكر أن « جميع الأديان لا تعرف التسامح ، ولكل منها طريقته الخاصة في ذلك . واعتزف بأن الإسلام كان حجر عثرة أمام العلم ، وخلص إلى أن الصراع لن ينتهى بين الجمود والاجتهاد أى بين الدين والفلسفة ، « وسيظل العقل والفلسفة للخاصة في حين سيظل المثال الدينى للعامة » ومع ذلك تشكك بعض الباحثين - كما تقول المؤلفة - في أن يكون الأفغانى هو صاحب الرد ، لأنه وصل باريس أثناء إلقاء المحاضرة ولأنه لم يكن يعرف الفرنسية معرفة جيدة . فضلاً عن أنه لم يشر إليه مطلقاً في « العروة الوثقى » . وترد المؤلفة على هذا بأن محمد عبده أشار إلى الرد في رسالته للأفغانى من بيروت . وأن معرفة الأخير للفرنسية بدأت في استنبول عام ١٨٧٠ ثم استأنف دراستها في مصر على يدى صنوع . وعاد إليها في باريس بعد حضوره ، فضلاً عن أنه كتب الرد نفسه - كما ذكرت الصحيفة - بالعربية ثم ترجم للنشر . ومن جهة أخرى فإن كتاباته في تلك الفترة كانت تدعو إلى العقل والمنطق في فهم الإسلام وتطبيقه .

وأما صلة الأفغانى بمهدى السودان فقد ترددت أثناء وجوده فى باريس بسبب مقاومة المهدى للإنجليز وهزيمته لقواتهم . وقد كتب الأفغانى ثلاث مقالات حول « المهدى » فى صحيفة L'Intransigent . . . وفيها شرح معنى كلمة « المهدى » بأنها تعنى « كل من ألهمه الله لاتباع الطريق الحق » فهو إذن ذلك الشخص اللهم الذى يظهر فى اللحظات الصعبة وينشر العدل والمساواة فى الأرض بعد أن ملئت جوراً ومن المعروف - كما تشير المؤلفة - أن إيران قد عرفت فى ذلك الوقت وقبله عدداً من الأشخاص الذين ادعوا المهدية ، وأن أشهرهم محمد على مؤسس البابية وبهاء الله خليفته مؤسس البهائية . ولذا قيل وقتها إن مهدى السودان « من أصل شيعى لأن الفكرة نفسها شيعية » وقد أضاف الأفغانى فى مقالاته السابقة أن المهدى يمكن أن يكون رجل دين وسياسياً وفيلسوفاً معاً ، وأنه يعرف مهدى السودان (محمد أحمد المهدى) معرفة شخصية بعد أن علمه فى الأزهر بمصر وظل على صلة به بعد ذلك . ونتيجة لهذا التصريح جاء إليه عدد من الصحفيين الفرنسيين والأمريكيين يطلبون خطابات توصية منه لتلميذه بحسن معاملتهم ليكتبوا عن الحركة ، (منهم صحنى يدعى أوليفيه بين مراسل « الفيجارو » ، سافر إلى السودان فقبض عليه ومات هناك) كما خطب وده بعض المسئولين الفرنسيين وحصلوا منه على كثير من المعلومات حول المهدى . بل إن الإنجليز - عن طريق بلنت - اتصلوا به أيضاً للتوسط حتى لا تقتل قوات المهدى الجنرال جوردون بعد حصارها لقواته . . ولكن المفاوضات لم تثبت على خير حتى وفاة المهدى نفسه فى يوليو ١٨٨٥ .

فى ذلك الوقت كان الأفغانى يعد العدة لإصدار « العروة الوثقى » بعد أن

دعا إليه محمد عبده من بيروت . وصدر العدد الأول في ١٥ مارس ١٨٨٤ من مقر جريدة «البصير» . وركزت منذ عدها الأول على ضرورة مكافحة المسلمين للغموض والتعصب الديني والعمل من أجل الوحدة والحضارة والقضاء على السيطرة الأوربية في بلاد الإسلام . وقد ذكر الأفغانى في رسالة له بالفارسية إلى أحد أصدقائه أن «أسلوب العروة الوثقى كما في هذا العدد يشرف عليه صاحب السعادة الشيخ محمد عبده حفظه الله» وتذكر المؤلف أن إبراهيم المويلحى لعب دوراً كبيراً في تمويل الجريدة ، ومهد لتوثيق علاقة الأفغانى بالباب العالى (السلطان العثمانى) . وقد قيل إن من بين معاونى الأفغانى فى إصدار الجريدة أنيس شاهدى ومرزا باقر بافانانى الإيرانيان ، وكان الأخير شخصية غريبة الأطوار تنقل بين الإسلام واليهودية والمسيحية والإلحاد . وكان يكتب شعراً صوفياً ملحداً فى بعض الأحيان ، وله قصيدة فى مدح الأفغانى وجريدته . كما تشير تقارير الشرطة الفرنسية إلى أن صنوع كان ملازماً للأفغانى - ملازمة محمد عبده - فى الجريدة ، وكان يعمل فى باريس لحساب الأمير جليم المطالب بعرش مصر ، ويعده «سيده الوحيد وولى نعمته» ومع ذلك يقال أيضاً أن رياض باشا كان يمول الجريدة .- وأن الخديوى إسماعيل نفسه كان الممول الحقيقى ، وأن الجنرال حسين التونسى كان من المساهمين فى تمويلها. كما قيل أنها كانت تصدر عن جمعية سرية باسمها فى باريس ، وأن بلنت - وهو رجل ثرى - كان يساعد بها . وكان قراؤها - كما تكشف «الوثائق» - يصلون إلى ٩٠٠ ، تصلهم جميعاً بالإنجاء ، وكان منهم وزير الصحافة الإيرانى ، اعتماد السلطنة ، الذى لم يكن اسمه مقيداً ضمن القراء ، ومع ذلك أرسل للأفغانى يهنئه على إصدار الجريدة «باسم

الشعب الإيراني والمسلمين في العالم أجمع» وكذلك أرسل له عرابي باشا يهتبه ويطلب نسخاله ولحمود سامي البارودي باشا .

ومع ذلك توقفت الجريدة ، بعد ١٨ عددا ، في ١٦ أكتوبر ١٨٨٤ .
وقيل أن توقفها راجع إلى مضايقات الرقابة والتحرّيج على قرائها ، ولكن يبدو - كما تقول المؤلفة - أن توقفها كان بسبب توقف الجنرال حسين التونسي وإسماعيل باشا والآخرين عن دعمها . وقد أدت أزمة توقفها إلى سفر محمد عبده إلى تونس في ديسمبر ١٨٨٤ لجمع الأموال لها ، ولكنه أرسل إلى الأفغانى من هناك رسالة يفهم منها أنه لم يستطع جمع المال اللازم . ثم أرسل المولى رسالة إلى الأفغانى يفهم منها أن عبده لم يرسل المال الذى جمعه واستولى عليه لنفسه . ومع أن المؤلفة لم تقطع بشخصية مول أو مولى الجريدة ، فيبدو أن الأفغانى كان يحصل على التمويل من كل جهة ممكنة . أما ادعاء المولى استيلاء عبده على الأموال التى جمعها من تونس فيكذبه خير الدين التونسي نفسه ، كما تكذبه عودة عبده إلى بيروت ويأسه من السياسة والأعيان مع احتفاظه في الوقت نفسه بعلاقة ودية مع أستاذه .

لقد بقى الأفغانى على أية حال في باريس حتى ٢٢ يوليو ١٨٨٥ ثم سافر إلى مدينة تورينو الإيطالية لمدة قصيرة ، وليس إلى الجزائر كما صرح لمراسل صحيفة « المراسلة الباريسية » الفرنسية . ولكنه كان قد غير سكنه في ٢٤ إبريل من شارع Seze إلى ٢٣ شارع فينيون (هو نفسه عنوان صديقه أنيس شاهدى) بسبب علاقته بسيدة ألمانية عرفها هناك . وكان صاحب البيت القديم يعارض في صعودها إلى الأفغانى فاضطر الأخير إلى تغيير المسكن .

وكان في الوقت نفسه قد بدأ في الإتصال بالسلطان عبد الحميد عن طريق المولىحى وجوّدت بعد توقف الجريدة . ويبدو أنه اقترح على السلطان مشروع حلف بين أفغانستان وإيران وتركيا . وكان السلطان نفسه متحمسا لمشروع الجامعة الإسلامية الذى وجد فيه طريقا مناسبة لإعادة مجد الخلافة . ولذلك كلف عدداً من عملائه للعمل من أجله مثل المولىحى وجوّدت في مصر وأبو الهدى الصيادى والشيخ أسد والشيخ جعفر في طرابلس الشام ، فضلا عن ثلاثة أدباء إيرانيين من أنصار البايّة الهاربين أقاموا في الآستانة وأشاعوا فكرة المشروع في إيران . وكان شاه إيران نفسه يشجع فكرة التحالف بغية إخراج بلاده من عزلتها .

وفي الوقت نفسه تلقى الأفغانى تلغرافا من بلنت فسافر إلى لندن في ٢٢ يوليو للإشتراك في محادثات حول السياسة البريطانية في السودان . وقابل اللورد سالسبرى وزير الخارجية ودراموند وولف ورائدولف تشرشل . وكان رد الأفغانى على ما أثّره الإنجليز من توثيق العلاقة بين بريطانيا ومسلمى الدولة العثمانية بهدف إضعاف روسيا هو ضرورة الاتحاد بين تركيا وإيران وأفغانستان . بل إنه طالب بجلاء بريطانيا عن مصر والسودان ، ولكن الإنجليز خذلوه ، وأرسلوا وولف وحده لمقابلة السلطان . واضطر بلنت إلى إنهاء ضيافته بسبب النزاعات التى كانت تدور بين زواره في لندن ، فسافر إلى إيران ليبدأ مرحلة أخرى في نشاطه السياسى .

كانت إيران في ذلك الوقت تحت حكم الشاه ناصر الدين (العاهل الرابع فى أسرته) وقد تولى العرش بعد وفاة أبيه فى ١٣ أكتوبر ١٨٤٨ . وكان ناصر الدين طاغية لا يثق فى أحد ، يحب المال ، اغتال أول رئيس لوزرائه (ميرزا

طاغى خان) فى الحمام ، وقتل العديد من أتباع الباب (محمد على الشيرازى) وكان قد ظهر فى عهد أبيه وإدعى أنه المهدي المنتظر ، أو الإمام الثانى عشر الذى اختفى فى عقيدة الشيعة وآمن الناس بظهوره .

أما الباب فعنه الباب المفضى إلى ظهور الإمام الثانى عشر . ولكن الشيرازى ما لبث أن أعلن نفسه «نيا» وكتب كتابا سماه «البيان» حقق نجاحا كبيرا فى إيران وقتها فكثرت أتباعه ، وكان يدعو الناس إلى الإصلاح وتجديد الدين على أسس عضرية بإلغاء تعدد الزوجات ، وتحقيق المساواة فى الحقوق بين الرجل والمرأة ، ووضع حد لترف البلاد والحاشية ، وتطبيق الشريعة ، وتحقيق العدالة . ووجدت هذه الدعوة صدى واسعا حتى انزعج الشاه وسلطاته فقبض على الشيرازى وأعدم عام ١٨٤٩ وطورد أتباعه وقتلوا بأعداد كبيرة ، وفر منهم البعض إلى العراق وتركيا .

وكانت السنوات العشر الأولى فى حكم ناصر الدين قد شهدت سلسلة من الحروب ضد التركمان وأفغانستان وإنجلترا ، وانتهت بالتغلغل الأوربي فى إيران . واتخذ هذا التغلغل صورة الامتيازات التى حصل عليها الإنجليز والروس بصفة خاصة مثل امتياز مد خطوط التلغراف والسكك الحديدية ، وامتياز استغلال الغابات والمناجم ، وامتياز تأسيس البنوك وكلها للإنجليز ، وامتياز إنشاء الطرق فى شمال البلاد وتنظيم الجيش للروس ، حتى قال وزير خارجية إيران ذات مرة : «كان علينا أن نطلب تصريحا من الحاميتين الروسية أو الإنجليزية : إذا أردنا الخروج للصيد فى الشمال أو الشرق أو الغرب من بلادنا» ، فضلا عن أن الشاه أسرف فى نفقاته الشخصية (٢ مليون «طومان» من مليون ونصف

المليون إجمالى الدخل القومى) «وكان فى يده ثروات الناس وحياتهم وموتهم» ، يعين الوزراء والحكام حسب مزاجه الشخصى أو بناء على ما يرضيه شخصيا ، حتى أنه عين أحدهم محافظا على أحد الأقاليم لأنه أرسل إليه أول تلغراف عند افتتاح خطوطه وذكر فى التلغراف نبأ «نضج البطيخ فى كاشان» . ومع هذا كان الشغل الشاغل للشاه هو الجيش الذى ارتفع فى عهده إلى ٢٥٠ ألف جندى ، وعهد بتنظيمه إلى الروس مما خرب ميزانية الدولة وأشاع السخط بين الناس ، ولاسيما العلماء من رجال الدين الذين أفرعهم التدخل الأجنبى .

كانت تلك هى حال إيران قبيل وصول جمال الدين الذى غادر لندن فى نوفمبر ١٨٨٥ . بنية السفر إلى تركيا بناء على دعوة تلقاها ، ولكنه غير طريقه واتجه مباشرة إلى إيران . ولا يدرى أحد أسباب تغييره خط سيره . فقد وصل إلى ميناء بوشهر فى ٢١ مايو ١٨٨٦ حيث أقام ثلاثة أشهر فى ضيافة صديق له . وشاع خبر وصوله فى المدينة فتقاطر الناس لرؤيته ، ومنهم الشاعر فرصة الدولة شاعر شيراز الذى كتب قصيدة سجل فيها لقاءه . . وفيها وصفه بأنه « يرتدى عمامة خضراء وسترة بيضاء على طريقة العرب » ، وأضاف أنه كان ينوى السفر إلى الحجاز . وقد شغل جمال الدين نفسه فى تلك الأشهر بتعليم أولاد مضيفه التاريخ والجغرافيا ، وأهدى أحدهم كرة أرضية مصغرة كان قد جاء بها من لندن ، واتصل به فى تلك الأشهر أيضا سيد السلطنة ، وهو من أكبر مثقفى المدينة وكتابها ، فتلقى على يديه الدروس التى كان يلقيها . وسجل فى كتبه حديث أستاذه عن ضرورة وجود التشريع وحرية التعبير والتصنيع والمساواة والديموقراطية فى إيران ، وأخطار الاستبداد والحكم المطلق .

ودعاه الشاه - عن طريق اعتماد السلطنة وزير الصحافة - إلى زيارة طهران فذهب عن طريق أصفهان التي أقام بها فترة . وفيها قابل ظل السلطان ابن الشاه وحاكم المدينة الذي أعجب بأرائه وتفكيره ، ونزل أثناء إقامته بدار الحاج سيّاح ، وهو رجل ساح في كثير من بلاد الشرق والغرب وزار أوروبا وأمريكا (وجد معه جواز سفر أمريكي عند القبض عليه في حادث اغتيال الشاه بعد ذلك) وكان قد اكتسب اسمه ذاك من كثرة سياحاته التي عرف الأفغانى خلال إحداها ، حين التقيا في استنبول عام ١٨٧٠ وتعلق به ، وصار من أخلص أتباعه ، واضطهد بسبب معرفته له بعد ذلك .

ظل جمال الدين في أصفهان طوال شهر نوفمبر ، حتى أعد له صديقه الحاج محمد حسن أمين الضرب بيتا في طهران ، استضافه فيه وعين لخدمته ميذا رضا كرماني (قاتل الشاه فيما بعد) . ثم دعى لمقابلة الشاه الذي احتفى به . وأعجب بأفكاره الإصلاحية ، وكتب هو نفسه عن ذلك فذكر أن الشاه وصفه بأنه «أعلم أهل الأرض» وأنه أراد تعيينه وزيرا للحرية ثم رئيسا للموزراء . ولكن يبدو أن هذه الأفكار الإصلاحية لم ترق لحاشية الشاه فنصحوا ألا تطول إقامة جمال الدين في البلاد ، حتى فكر الشاه في إبعاده عن العاصمة ، ولكنه كان قد نجح في اجتذاب وزير الصحافة ووزير البريد وابن الشاه نفسه وغيرهم من كبار رجال الدولة ، حتى شاع وقتها أنه يريد قلب نظام الحكم وتأسيس جمهورية . وهنا أصدر الشاه تعليمات سرية لأمين الضرب بإبعاده . وأحس هو بذلك فأرسل إلى الشاه يطلب الإذن بمغادرة البلاد إلى أوروبا في أبريل ١٨٨٧ . فأجابه الشاه برسالة تحمل موافقته ومعها هدية عبارة عن علبة صغيرة مرصعة بالماس لحفظ السعوط !

وغادر جمال الدين طهران مع أمين الضرب متوجهين إلى الشمال في رحلة إلى روسيا صحبها فيها ميرزا رضا كرماني وآخرون ، وكانت بغرض التفاوض على إقامة خط حديدي بين مازندران (في الشمال) وطهران . ووصلوا موسكو في ١٠ مايو ولكن أمين الضرب تركه بعد أيام متجهاً إلى بلجيكا للتباحث مع مهندسيها حول الخط الحديدي ، عاهداً إليه باستكمال المحادثات حول إقامة الخط . وصرح هو لصحيفة «جريدة موسكو» في ١٣ يوليو بأنه جاء للتعرف على البلاد التي يعدها المصدر الوحيد لأمل ٦٠ مليوناً من الهنود في صراعهم مع الإنجليز . وبدأ الإنجليز في مراقبة تحركاته وكتابة التقارير عنه . ومنها أنه كان مقصد التجار الإيرانيين في موسكو ، يزورونه ، ويزور معهم بعض المصانع في ضواحي المدينة ، وأنه كان يهدف إلى التعرف على الصناعة الروسية . كما بدأ هو في مراسلة أمين الضرب وإطلاعه على خطواته ، ومنها أنه كان سيلتقي وكاتكوف الصحفي والسياسي الروسي الذي عرفه من قبل في باريس ، وأنه أدلى بأحاديث عن حياته نشرت في صحف موسكو وسان بطرسبورج بنية الإقامة فيها خمسة أو ستة أشهر . وهناك نشرت إحدى صحف المدينة نبذة عن حياته وبعض التصريحات المنسوبة إليه ، مما أقلق السلطات الإيرانية التي بعثت لسفيريها تتساءل عن كتاباته . وجاء في تقارير الإنجليز عنه أنه سيتولى منصباً إدارياً في التركستان . ومع ذلك كانت هذه محض شائعة ، فقد كان كل همهم أن يتعرف على الصناعة الروسية وأن يتحقق مما ينفع إيران منها . وكان أمين الضرب يبعث إليه بدفعة وراء دفعة من المال لتفقات إقامته التي طالت أكثر مما توقع .

وفي تلك الأثناء سافر الشاه ، في ثالث رحلة له إلى أوربا لمشاهدة معرض

باريس الدولى . ووصل ركبته إلى روسيا فى مايو ١٨٨٩ . والتقى الأفغانى بعض رجاله ، ولاسيما رئيس الوزراء (أمين السلطان) الذى سألته عن تصريحاته فى الصحف الروسية فأذكر أنه كتب شيئا معادياً لإيران . وعندما اقتنع أمين السلطان بذلك أقنع الشاه بدعوته إلى إيران للمرة الثانية . وكلفه بالتفاهم مع الروس حول علاقاتهم التى ساءت بإيران . وكان الشاه قد عوض البارون الإنجليزى رويتر فى ٣٠ يناير ١٨٨٩ عن إلغاء امتياز السكك الحديدية الممنوح له بامتياز آخر لتأسيس البنك الشرقى الحديدى للإنجليز أيضاً عام ١٨٨٨ ، مما أوغر صدور الروس على الشاه بسبب ممالأته للإنجليز ، حتى أن مفاوضات مشروعات مد السكك الحديدية على أيدي الروس لم تفض إلى شئ . بل إنهم كرهوا أمين السلطان بصفة خاصة . ومن ثمة مال إلى إستخدام الأفغانى - الذى أصبح أثيراً لدى الروس بسبب كراهيته للإنجليز - كوسيط لتحسين العلاقات بين البلدين . وعاد الأفغانى من ميونيخ - حيث التقى أمين السلطان - إلى موسكو بجواز سفر إيرانى منح له فى فيينا . ووصل المدينة فى ١٦ سبتمبر ١٨٨٩ ثم غادرها بعد يومين إلى بطرسبورج ، وكان على اتصال فى تلك الأثناء ببلاط الشاه . ولكن الحكومة الروسية لم تقبل مقترحات الحكومة الإيرانية حول مسألة حرية الملاحة الممنوحة للإنجليز . فغادر جمال الدين بطرسبورج ببعض الوعود لأمين السلطان ، وقضى فى موسكو أسبوعاً . ثم عبر القوقاز متجهاً إلى إيران فى ٤ نوفمبر ١٨٨٩ .

حين وصل جمال الدين فى ٢ ديسمبر ١٨٨٩ إلى إيران أقام عند صديقه الحاج أمين الضرب بعد أن تبادل الخطابات مع الشاه وأمين السلطان ، ووعده الشاه بالألا يحدث سوء تفاهم هذه المرة وأمنته على حياته ، وعرض عليه

الإقامة في دار رئيس الوزراء ، ولكنه أصر على البقاء عند صديقه ، حيث زاره رئيس الوزراء ، ولحق به ميرزا رضا كرماني تابعه الجديد الذي كان قد عاد مع أمين الضرب . وفي ٧ يناير ١٨٩٠ التقى الشاه في القصر وتحدثا حول مشروع القطار الذي سافر من أجله أمين الضرب ، وكان بصحبته «فاضل» أصغر أبناء صديقه . وبعد المقابلة ذهب للقاء رئيس الوزراء في داره فالتقاه ببرود . ووعد بزيارته بعد ذلك ، ولكنه لم يفعل ، وبدا غير راض عنه لأسباب لم يبينها ، بل كان يطارده بأسئلة مثل : إلى متى ستقيم ؟ أليست عندك نية في مغادرة البلاد ؟ واضطر جمال الدين إزاء ذلك إلى الكتابة إلى الشاه حول موقف أمين السلطان ، وكيف كلفه بمهمة دون أن يسمع منه نتائجها . وأعلن أمين السلطان في خطاب له : «إنني لم أكلف جمال الدين بأية مهمة لدى السلطات الروسية على الإطلاق . ولست أنا الذي بعثه إلى سان بطرسبورج» .

وفي ١١ يوليو ١٨٩٠ أوعز أمين السلطان إلى الشاه أن إقامة الأفغان في طهران طالت وأصبحت خطرة ، فكتب الشاه إلى أمين السلطان مطالبا بأن يصحب أمين الضرب صديقه إلى خارج طهران ، إلى مدينة قُم (٢٠٠ ك . م من العاصمة) ، وألا يدعه في العاصمة بعد ذلك ، ومع أن الموقف لم يفسر تفسيراً واضحاً حتى الآن فقد خرج جمال الدين من العاصمة وبصحبه تابعه ميرزا ، ولكنه لم يذهب إلى «قم» ، وإنما ذهب إلى «شاه عبد العظيم» ، وهو ضريح مشهور بالقرب من طهران ، حيث أقام ، وكتب للشاه خطاباً قال فيه إنه «فتش في أعماق روحه فلم يجد سبباً لهذا القرار» . ولكن يبدو أن للسلطات الإنجليزية دخلاً في الموضوع كما تقول المؤلفة ، ويبدو أنها أوعزت

لأمين السلطان بإبعاده ، وأن التقارير التي كانت تكتب عنه خلال إقامته في روسيا قد استخدمت ضده من ناحية ويفرض الإيقاع بين روسيا وإيران من ناحية أخرى . ويؤكد ذلك ما جاء في يوميات أمين السلطان الذي ذكر أنه خرج « بناء على أمر من السلطات البريطانية » .

لقد كان العداء على أشده في ذلك الوقت بين الروس والإنجليز بسبب إيران . فقد استمر الشاه في سياسة الارتواء في أحضان الإنجليز ومنحهم المزيد من الامتيازات . وفي الوقت نفسه نجح الإنجليز في إيقاف مشروع السكك الحديدية الذي كان مقرراً أن يقوم به الروس . ثم جاء امتياز الدخان الذي كان سبباً مباشراً في إبعاد الأفغانى . ففي ٢١ مارس ١٨٩٠ منحت الحكومة الإيرانية المأجور تالبوت الإنجليزى حق استغلال وبيع جميع أنواع الدخان في إيران مقابل ١٥ ألف جنيه استرليني . وعند ذاك هاجت المشاعر الوطنية . فتلخبن الغليون والتارجيلة هواية إيرانية . ووقوع هذه الهواية في أيدي الأجانب معناه استفحال التدخل . وبدأ رجال الدين في تحريض الناس على معارضة الامتياز وإعلان السخط عليه . وهنا يبدأ الأفغانى بدوره يؤلب لاميده ومريديه على امتياز احتكار الدخان . ولم يعد هؤلاء يترددون عليه للتحدث في العلم والدين والأخلاق ، وإنما أصبحوا يتحدثون في السياسة والاستبداد . وبلغ السخط حدود القصر والسلطة . فقد فوجئ الشاه ذات يوم - في ديسمبر ١٨٩٠ - بمنشور معادٍ له في غرفة نومه . كما فوجئ عدد من المسؤولين بالمشورات المعادية . ووضع أمين السلطان شكوكه في الأفغانى وتلاميذه ، فصدر أمر بإبعاده إلى الحدود التركية .

وفي ٩ يناير ١٨٩١ داهم ٢٠ من أعوان حاكم منطقة شاه عبد العظيم

الضريح المقدس . واقتادوا الأفغانى مكبلا إلى مدينة كرمانشاه بعد أن استولى الحاكم بنفسه على حقبة أوراقه وأرسلها إلى الشاه مباشرة . ولكن الشاه اعتذر عما حدث بعد أيام ، وأرسل إلى الحاكم طالبا العناية بصحة الأفغانى وإمداده بمبلغ من المال . واحتجت البعثة الروسية فى طهران على إبعاد الأفغانى واتهمت الإنجليز بتدبيره . وأصاب الحزن والوجوم أمين الضرب وغيره من أصدقائه ومريديه . ولما بلغ ركب الأفغانى مدينة كرمانشاه أرسل أمين الضرب إلى حاكمها يطالبه بإبقاء الرجل بالمدينة بضعة أيام حتى يسترد صحته فأجابه إلى طلبه ، واستضافه ، ثم أرسل له أمين الضرب ملابس جديدة ، وبعدها خرج الركب إلى العراق .

وهكذا غادر الأفغانى كرمانشاه ، بعد أن أقام فى إيران نحو ١٥ شهرا (من ٣ نوفمبر إلى ٩ فبراير ١٨٩١) واتجه إلى بغداد التى وصلها فى ٢٨ فبراير حيث أقام عند أحد أصدقاء أمين الضرب من كبار التجار الإيرانيين بالمدينة . وعلمت الحكومة العثمانية بوجود الأفغانى فى بغداد فأمرت وإلى المدينة بمراقبة نشاطه . ثم انتقل إلى البصرة فى ١٧ مارس . وفيها كتب رسالة إلى الحاج محمد حسن الشيرازى رأس السلطة الدينية الشيعية ، الذى كان يعيش بالعراق ، والرسالة طويلة - أصبحت مشهورة - فصح فيها بالتفصيل تنازلات الحكومة الإيرانية وامتيازاتها للأجانب ، الروس والإنجليز . واتهم الشاه ورئيس وزرائه بتسليم البلاد لأعداء الإسلام . ثم رجا «المجتهد» الكبير أن يقول كلمة لتوحيد الشعب ضد أعداء الله والمسلمين ، محلرا من وقوع البلاد فى أيدي الأجانب ومعاناتها من الاستبداد . ولم ينس فى رسالته هذه أن يروى

ظروف إبعاده وقسوتها مشيداً ببعض الشباب الإيراني المخلص لوطنه ، ولا سيما ميرزا كرماني .

لقد حدث بعد إبعاده أن ضيقت السلطات الإيرانية الخناق على تلاميذه وأنصاره ، واعتقلت بعضهم وعذبتهم وعلى رأسهم كرماني والسياح اللذان احتجا على مشروع امتياز الدخان . وانتشرت في طهران بعد خروجه المنشورات واللافتات مثل : لا تبيعوا للمسيحيين امتيازات المسلمين لأن ذلك مخالف للقرآن» وبلغ الأمر من سوء إلى حد أن الشاه ورئيس وزرائه استنجدا بمشورة اللورد سالسبري وزير الخارجية البريطانية . وانتشر اللفظ والتمرد في كل مكان ، حتى جاء إلى البلاد منشور من الشيرازي يطلب فيه من الشعب الامتناع عن التدخين حتى يلغى الامتياز ، ويفتح بأن تعاطى الدخان مساو للدخول في حرب مع إمام العصر ، وانتشر أمر الفتوى وامتنع الناس عن بيع الدخان وتعاطيه . وراح أمين الضرب ضحية لذلك . فقد نفى إلى قزوين بتهمة التوقف عن بيع الدخان : وَعَدَّ الدخان نفسه رجسا من عمل الشيطان الأجنبي فيما أشاعه رجال الدين بين الناس . وتطور الموقف حتى شمل العداء الأجانب ، فاضطر الشاه في النهاية إلى إلغاء امتياز الدخان ، واضطرت السلطات إلى الرجوع إلى الشيرازي في كربلاء الذي أفتى مرة أخرى بإبطال جميع الامتيازات الممنوحة للأجانب وليس مجرد العودة إلى التدخين . وقامت ثورة شعبية اضطرت الشاه إلى مراضاة رجال الدين إلى أبعد حد .

وفي كل ذلك لعب الأفغان دور المهيّج مع الوزير الإيراني المخلوع مالمكم خان الذي أقاله الشاه من منصبه كوزير مفوض في لندن . وكان قد رفض

تعويض الشركة الإنجليزية التي اشترت منه حق إصدار أوراق اليانصيب بعد ثورة رجال الدين عليه في أواخر ١٨٨٩ . ولكنه ظل في لندن وأصدر مجلة سماها « القانون » راح يهاجم فيها الشاه ونظامه ويرسلها بالبريد إلى إيران . وكان الأفغانى أثناء إقامته في البصرة لا يكف عن تأليب الشعب الإيراني عن طريق المنشورات مما اضطر الحكومة الإيرانية إلى الاحتجاج لدى الحكومة العثمانية وطلب تسليم الأفغانى ، ولكن العثمانيين وعدوا بإحضاره إلى استنبول ووضعه تحت المراقبة . وقبل أن يحققوا ذلك كانوا قد أذنوا له بمغادرة البصرة ، فسافر إلى إنجلترا بعد تردد .

ظهر رجال الدين في لندن دون أن يُعرف على التحديد تاريخ دخوله . ففي خريف ١٨٩١ التقى مع ادوارد براون في دار مالكم خان الذى نزل في ضيافته هذه المرة ، واشترك معه في نشاطه المعادى للشاه . ومع أنه لم يشارك في تحرير مجلة « القانون » فقد قام بنشاط آخر معاد تمثل في الندوات والمحاضرات ونشر الأحاديث والمقالات في الهجوم على الشاه ، والإعداد لصدر صحيفة « ضياء الخافقين » التى صدرت بالعربية والفارسية - أحياناً - في فبراير ١٨٩٢ . وكان يرأس تحريرها حبيب سلموفى الذى سبق الإشارة إليه . وفي أعدادها الخمسة ساهم الأفغانى بمقالات عديدة في فضح الأوضاع في إيران . وكان معظم هذه المقالات يترجم إلى الفارسية ، ويرسل عن طريق البريد إلى الشخصيات الإيرانية ، مما أفرغ الحكومة فاحتجت على الحكومة البريطانية ، وطالبت بتسليم الأفغانى أو سجنه ، ولكن الحكومة البريطانية لم تتخذ ضده أى إجراء ، محافظة على صورة الديمقراطية الإنجليزية في الداخل فلجأت الحكومة الإيرانية إلى حل آخر ، هو الضغط على الحكومة العثمانية لتجديد اقتراح دعوته . وكلف

السلطان العثماني مستشاره الديني ومُنَجِّمه أبا الهدى الصيادي بمراسلته . وكتب له الأخير رسالتين يدعوه إلى العودة لخطيرة السلطان ويفريه بمحسول الكلام تارة ويهدده تارة أخرى ، حتى رضخ للدعوة ، وسافر .

ووصل الأفغاني إلى استنبول في يوليو ١٨٩٢ ونزل ضيفا على السلطان ولكن إقامته هناك ما لبثت أن أزعجت الشاه وحكومته ، فاحتجت الأخيرة على وجوده . وأرسل الشاه - شخصيا - خطابا إلى السلطان أبدى فيه دهشته من إيواء «عدو إيران» واستقباله باحترام «في بلد صديق» وطالبت حكومته باعتقاله فوراً أو تسليمه ، ولكن السلطان العثماني (عبد الحميد) رد بأن «سجنه أمر مخالف للعهدة السلطانية» ، ووعد بوضعه تحت المراقبة . وهذا ما حدث . فلم يعد يكتب أو ينشر شيئا ضد إيران أثناء إقامته في استنبول في «فيلا» بالقرب من قصر الصدر الأعظم وقصر يلدز (مقر السلطان) ولكنه شغل نفسه بمشروعه القديم الخاص بالخلافة والجامعة الإسلامية ، وأشرك معه بعض الإيرانيين الممارين منذ اضطهاد البايين ، ولكن ظلت العقبة لوحيدة لعقد مؤتمر إسلامي في استنبول ممثلة في الشاه نفسه ، الذي عارض فكرة الجامعة الإسلامية والتحالف الإسلامي خوفا من أطماع تركيا .

لم يدم هذا النشاط الإسلامي طويلاً على أية حال ، برغم أنه أزعج إيران . وسرعان ما اكتشف الأفغاني نفسه أن السلطان لا يقل طغيانا عن الشاه ، فبدأ يتململ من إقامته ، ويتحين الفرص للخروج ، ولكن عيون السلطان كانت أقوى من طموحه ، فأغرى على البقاء بكل وسيلة . ولأول مرة في حياته لجأ إلى الإنجليز حين ضاقت به السبل ، فطلب حمايته في رسالة إلى

السفير البريطاني في ١٩ نوفمبر ١٨٩٥ ، امتدح فيها الإنجليز ، ووصفهم بالإنسانية وحماية الضعفاء من المظالم والبربرية ، على أساس أنه رعية أفغانية . ولكن الإنجليز ما طلوه ولم يحميوه إلى طلبه .

وفي ذلك الوقت كان قد أفرج عن الحاج السياح وميرزا كرماني الذي حنّ لسيدة وقرر زيارته في استنبول ، ودفع له أمين الضرب نفقات رحلته بمساعدة وزير البريد أمين الدولة . وتوجه فور وصوله إلى سيده الذي تردد في استقباله في البداية خوفاً من أن تكون السلطات الإيرانية قد جندته لحسابها . ولما اكتشف أنه مريض من التعذيب أدخله المستشفى لمدة ثلاثة أشهر ، ولكنه خرج منه وهو يمشي مترنحاً . فقد كانت أطرافه شبه مشلولة . ووضع سيده في دار صديقه الإيراني اللاجئ ميرزا أغاخان كرماني حيث أقام ثلاثة أشهر أخرى ، ولكنه نال من سيده - كما صرح بعد ذلك في التحقيق معه - عطفاً ينله من قبل . وفي ١٢ يناير ١٨٩٦ غادر ميرزا استنبول عائداً إلى إيران في الوقت الذي لم تكف فيه الحكومة الإيرانية عن المطالبة بتسليم الأفغاني . ولكن الحكومة العثمانية اكتفت وقتها بإبعاد ثلاثة من اللاجئين خارج العاصمة ، وهم ميرزا أغاخان نفسه وخبير الملك وأحمد روى . وفور وصول كرماني إلى إيران اتجه إلى « شاه عبد العظيم » الذي سبق أن أقام فيه مع سيده بعد أن تسلم بمسدس اشتراه في الطريق .

وكانت طهران تستعد في ذلك الوقت للاحتفال باليوبيل الذهبي ومرور ٥٠ عاماً على حكم الشاه . وذات يوم رغب الأخيرة في زيارة الضريح المقدس . وكان ذلك في أول مايو ١٨٩٦ . فخرج مكبه متوجهاً إلى الضريح ووصله عند الظهر . وأصدر الشاه أوامره بالأمان يمنع أحد من الدخول قاتلاً :

« اليوم أريد أن أصلي كما يصلي شخص عادى » ولما دخل القاعة الكبرى في الضريح بدأ يتلقى تحيات الحاضرين وشكاواهم . وفي تلك الأثناء دوت رصاصة ارتفع معها صوت كرماني قائلا : « هذه من أجل الشيخ جمال الدين . » واختارت الرصاصة قلب الشاه فمات بعد قليل ، وتبض رئيس الوزراء على القاتل . ثم بدأ التحقيق بعد دفن الشاه . وتعد محاضر هذا التحقيق من أبلغ النصوص الفارسية في القرن التاسع عشر . ولكن كرماني أنكر على طول التحقيق صلة سيده بالحادث . وفشل رئيس الوزراء في الحصول منه على أسماء المشتركين معه أو المحرضين له ، حتى أعدم في أواخر أغسطس ١٨٩٦ . ومع ذلك اعتقلت السلطان ابني أخت الأفغانى وحقت معها ، ثم بدأت تطارد الرجل في استنبول .

كان السلطان العثماني قد أخفى خبر مقتل الشاه ، واعتقل الأفغانى بضعة أيام ، ومنع الصحف من الإشارة إلى الحقيقة ، في حين بدأت الصحف الأوربية في الاختلاف حول دور الأفغانى في مصرع الشاه . ودافع هو عن نفسه في مقابلاته ، ونفى أن يكون القاتل خادمه الذى خرج من المستشفى عاجزا عن الحركة ، وأرجع القتل إلى معجزة من السماء ، بسبب طغيان الشاه . وحين ازدادت مطالبة الحكومة الإيرانية بتسليمه اكتفى السلطان العثماني بتسليم اللاجئين الثلاثة الذين سبق إبعادهم من العاصمة (أعدموا فور وصولهم) ، وأبقى الأفغانى حراً . وعند ذاك صرح اللورد سالسبرى في ٤ مايو ١٨٩٩ ردا على طلب الأفغانى بالحماية بأنه ولد في همدان بإيران وأنه ليس أفغانيا . وأعلن أن الحكومة الإنجليزية لن تتدخل في هذا الموضوع . وكانت السلطات الإيرانية قد طلبت من الخارجية البريطانية عدم حمايته . وعند ذاك

أيضا رفعت الشرطة العثمانية إلى السلطان تقريراً بأن الأفغانى إيرانى ، وأن ميرزا كرماني ارتكب جريمة بإيعاز منه ، وكان قد أشيع أن السلطان سيسلم الأفغانى إلى إيران . وأحيط بيته بمزيد من الحراسة والرقابة . وطلب السلطان إرجاء موضوع التسليم وحراسة الأفغانى حتى يتم التحقق من صلته بالقاتل والجريمة . وأعطى الإيرانيين مهلة ثمانية أيام بشرط أن يسلموا ما عندهم من أعداء لتركيا . وردت السلطات الإيرانية مؤكدة إيرانيته وأرفقت بردها صورة من جواز سفره لروسيا .

وهكذا تأزم الموقف بين إيران وتركيا إلى درجة أن حشدت الأولى قواتها على حدود الأخيرة في الوقت الذى ظلت فيه المكاتبات جارية . وكانت آخر رسالة للسفير الإيراني في استنبول ، علاء الملك ، بتاريخ ٣١ ديسمبر ١٨٩٦ ، تتضمن نبأ إصابة الأفغانى بسرطان خطير في فمه ، وتوقعه موته في القريب العاجل ، مما يجعل مسألة تسليمه بلا قيمة . وفي ٩ مارس ١٨٩٧ أعلن عن وفاة الرجل . وأعلن مالكم خان وقتها أنه قتل ولم يمت . ومع ذلك اختلف الرواة في حقيقة موته .

دفن الأفغانى فور موته دون جنازة تليق به ، ولم ينشر خبر موته في أية صحيفة تركية على الفور . وأهمل قبره حتى جاء رجل أميركى يدعى تشارلز كرين عام ١٩٣٥ فبنى له قبرا ، وأحضر للقبر شاهدا من الممركتب عليه بالتركية : « هنا يرقد جمال الدين العالم الإسلامى الكبير : ولد عام ١٨٣٨ ومات في ٩ مارس ١٨٩٧ » .

وتميل المؤلفة بعد هذا كله إلى أن الأفغانى مات مسموما . ولكنها تشير إلى

مطالبة أفغانستان بنقل جثاته إلى كابول . وتروى أن الحكومة التركية وافقت عام ١٩٤٤ على هذا الطلب دون استشارة إيران . كما تشير إلى أن «الموقف التركي في هذا الموضوع فرضته لعبة سياسية ، ووجد فيه الأتراك فرصة طيبة لإثارة العداء في العلاقات بين إيران وأفغانستان» ولكن الدبلوماسيين الإيرانيين راعوا ألا يدخلوا في هذه اللعبة ، لأن المسألة لا أهمية لها . لما ضرر أن يرقد جمال الدين بالأمس على ضفاف البوسفور ويرقد اليوم على سفوح جبال هندكوش ؟ . كما قال شاعر إيراني . غير أن الملاحظة ذات الدلالة - كما تقول المؤلفة - هي ما أبداه سفير أفغانستان في طهران حين سئل حول الموضوع . فقد أجاب : «لا أعلم أى شيء عن الموضوع . والشيء الوحيد الذى أعرفه هو أن عندنا في أفغانستان جزءا يسمى أسد آباد أيضا !» ... ولكن ما تزال أفغانستان ، مثلها مثل إيران ، تبجل الموتى وتهمل الأحياء ، وكذلك يفعل الشرق عامة !» .

بهذا تنتهى الفصول السبعة من القسم الأول في كتاب الباحثة الإيرانية . أما الفصل الثامن بعنوان «الأفكار» فتعرض فيه المؤلفة لأفكار الرجل لتحليل والتقييم . وتستهل بقولها : «يخطئ المرء إذا أراد أن ينسب إلى جمال الدين مذهبا وأن يرى فيه عقيدة فكرية متجانسة» . وتشير إلى ما كتبه الباحث الفرنسى مارسيل كولومب من أن هذا المصلح ، «أبا القوميات الشرقية» ، كانت له موهبة كبرى في التخفى بشخصه وأفكاره حين تعامل مع البلاد التى عاش فيها والناس الذين خاطبهم . ومع ذلك لم يكن له هدف حقيقى «طوال حياته المتجولة» أكثر من تزويد الشعوب المسلمة بالوسائل والأسلحة من أجل أن تقاوم - مقاومة فعالة - التغلغل المتزايد للطاقة للقوى الغربية .

وإذا كان أكبرهم شغله هو الإصلاح الإسلامى وإنقاذ البلاد الإسلامية فليس ثمة ما يدل على أنه كان هو نفسه «مسلمًا صحيحًا» بالمعنى الذى يعنيه مؤرخوه وكاتبو سيرته . فقد كان الإسلام عنده «سلاحًا سياسيًا أكثر من كونه نموذجًا ومثلاً دينيًا أعلى» وهو منذ شبابه الباكر - كما تكشف الوثائق فى المقطوعة التى كتبها بكابول - غير مستقر على عقيدة ثابتة . وقد صرح ابن أخيه م . أبو الحسن جمالى للمؤلفة عام ١٩٦٦ بأنه أبعد أيضًا من بغداد حيث ذهب لإكمال دراسته فى شبابه الباكر ، لأنه امتنع عن الصلاة والصوم ، ثم وضع الفلاسفة والعلماء فى مرتبة مساوية للأنبياء فى خطابه الذى ألقاه بدار الفنون فى تركيا عام ١٨٧٠ وكان سببًا فى إبعاده .

غير أن اقامته بمصر ثم بالهند قد طورت نظرتة إلى الدين والمسلمين . وأمدته السيطرة الاستعمارية على المسلمين فى الهند بمادة خصبة طورت أفكاره الدينية والسياسية ، لا من حيث تعميق عقيدته ، وإنما من حيث فهمه لوظيفة الدين ودوره فى المجتمع . ويبدو ذلك واضحًا فى رده على أتباع المذهب الطبيعى فى الهند الذين سماهم محمد عبده «الدهريون» فى ترجمته للرد . ومع هذا تناقض الأفغانى فيما أبداه فى هذا الرد مع ما أبداه بعد ذلك فى رده على الفيلسوف رينان . فقد وافق الأخير على أن الأديان لا تعرف التسامح مع الروح العلمية والفلسفية ، وأن الإسلام أصبح «عقبة أمام التطور العلمى» ، ولكنه ذكر أن الدين لا غنى عنه لخير الناس ، وأن قوة الإيمان هى التى تغزو وتغير .

وفى مقالاته التى نشرها بالفارسية فى الهند لم يتخل عن نظرتة التى تأثر فيها

بأنكار فرقة «الشيخة» الشيعية ، وقد احتك بها في صباه . فهو يرى أن العالم والفيلسوف والشاعر يحسدون تجسيدا مستمرا شخصية «المهدي» أو «المخلص» من الظلم والعسف في العقيدة الشيعية ، وأن لهم مهمة ورسالة اجتماعية . فوهبة الشاعر على سبيل المثال لا بد أن تسهم في تحسين أخلاق المجتمع وأعرافه . والفلسفة من ناحية أخرى هي «أم العلوم» وعن طريقها يتحقق التحول الحقيقي في المجتمع ، لأنها «فن الحياة» وهي تفسر للإنسان «مبرر وجوده» وحاجاته . ومهنة الفيلسوف تتساوى في النبيل مع مهنة النبي ، ولا تختلف عنها إلا في ثلاثة أمور : فالنبي يدرك حقيقة الأشياء عن طريق الإلهام والوحي ، والفيلسوف يدركها عن طريق العقل والبراهين . والنبي معصوم عن الخطأ والفيلسوف غير معصوم . والنبي يرتبط حكمه بظروف عصره والفيلسوف لا يضع ظروف العصر في حكمه .

وفي هذه المقالات أيضا شدد على دور العلم والعلماء . وقال إن غياب الجوار والجدل معناه غياب الروح العلمية ، وأن العلماء هم مرشدو الأمة ، ولكنهم مدعوون إلى الاجتهاد وعدم الانغلاق وتنمية معارفهم وربطها بحاجات أمتهم . والحاكم الذي يتجاهل العلم والعلماء يؤول على محكوميه أوخم العواقب ، وكذلك من يتجاهل أدوات العصر وما نسميه اليوم بالتكنولوجيا .

وعنده أن قوة المسلمين تتمثل في اتحادهم حول مرشد واحد . ومن ثمة صرف جانباً كبيراً من طاقته نحو العمل من أجل هذا الاتحاد . ومن المعروف أن فكرة الجامعة الإسلامية قد ولدت عام ١٨٦٥ في عهد السلطان العثماني عبد العزيز (١٨٦١ - ١٨٧٦) وفي عام ١٨٧٠ كانت صحيفة «تركيا الفتاة»

هى لسان حال الحركة الدينية السياسية الرامية إلى الإصلاح ومقاومة العالم الغربى . ثم تولى السلطان عبد الحميد عام ١٨٧٦ فتجددت الفكرة فى عهده ، وتحمس لها . ورأى فيه الأفغانى مثلاً للمرشد الواحد الذى يسعى إليه . ومن ثمة كانت مساهماته الكتابية والعملية التى زادت وطأة الاستعمار حدة فى نفسه . ولكن يجب أن نعرف أن كتاباته ونشاطه على مستوى السياسة قد « ساهمت إلى حد كبير فى يقظة الأمم الإسلامية » ، وأنه أدرك فى أواخر حياته خطأ الطريق التى سار فيها حين بذر بذور أفكاره فى الأراضى الجافة لبلاط الملوك أكثر مما بذرها فى الأراضى الخصبة للفكر الشعبى ، « فكل شئ يدرى ويتعفن فى الأولى على حين يزدهر ويتألق فى الأخرى » كما قال فى رسالة له إلى صديق إيرانى .

ومع ذلك انتفع بأفكاره الكثيرون . فقد تأثر بها منظمو ثورة ١٩٠٥ - ١٩٠٩ فى إيران . وانعكس أثرها على حركة الجانجال ضد الروس والإنجليز التى قادها ميرزا كوتشيك خان أخذ أنصار الجامعة الإسلامية زمن الحرب العالمية الأولى . فقد أنشأ ميرزا وأنصاره أول جمهورية اشتراكية فى إقليم جويلان بإيران عام ١٩٢٠ ، على هدى أفكار الأفغانى .

وأما القسم الثانى من هذا الكتاب فقد خصصته الباحثة للنصوص والوثائق التى جمعتها بالفرنسية . أو ترجمتها إليها من كتابات الأفغانى ومراسلاته وأوراقه الخاصة ، وأحاديثه للصالحين ، مما يوضح ماكتبته فى الفصول الثمانية السابقة أو يدعم وجهة نظرها . وجمعت فى هذا القسم طائفة مختارة ومفيدة تعد فى مجموعها مرجعا للباحثين .

وبرغم الجهد الكبير المبذول في هذه الدراسة ، وبرغم رجوع الباحثة إلى كتابات الأفغانى العربية كما أثبتتها في قائمة المراجع وبعض الهوامش ، فقد اعتمدت أساسا على كتاباته الفارسية والفرنسية ، وبين الاثنتين فرق كبير وواضح . ففي كتاباته العربية يبدو أقل تحررا واجتهادا ، وأبعد عن التأثيرات الشيعية والفلسفية التي أشارت إليها الباحثة . وكان من الواجب الوقوف عند هذا التناقض في بحث من هذا النوع ، ولاسيما في الفصل الثامن الخاص بأفكاره وآرائه ، وهو فصل جاء مختصرا إلى درجة معينة .

ومن الملاحظ أن المؤلفة لم تستوقفها مسألة أبي تراب تابع الأفغانى الذى غادر مصر معه كما جاء في رسالته لرياض باشا ، ومع ذلك أشار إبراهيم اللقانى إلى أنه فوجئ بأبى تراب مسجوناً معه في سجن واحد بالاسكندرية بعد فشل الثورة العرابية وسجن كثيرين من تلاميذ الأفغانى . ومن الواضح من رسالة اللقانى التى كشفتها « الوثائق » أن أبا تراب عاد مع الأفغانى من الهند ، ثم بعث به من بورسعيد - حين توقفت بهما السفينة - إلى رياض باشا وسواء لتسليم رسائله إليهم . وعند ذلك تم القبض عليه فيما يبدو عنه وصوله إلى القاهرة . وهى مسألة لم توضحها السيرة المشهورة ولا الوثائق . ولا دراسات الباحثين بعد ذلك ، ولكن أشار إليها أديب أسحق في رسالته لأستاذه فقال إن أبا تراب قبض عليه في القاهرة متلبسا بتوزيع صحيفة « أبو نظاره » التى حظر دخولها وقتها .

من الملاحظ أيضا أن المؤلفة لم تلتفت إلى اسم رئيس التحرير الذى ظهر على صحيفة « ضياء الخافقين » في لندن ، وهو حبيب سلمونى الذى سبق أن أشرنا إليه . فقد ذكرت خطأ أن محرر الصحيفة هو شركة جلبرت ريفنجتون المحددة .

والصواب إن الشركة المذكورة كانت تقوم بنشر الجريدة وطبعها كما يقضى العرف الإنجليزي . أما المحرر فكان سلموفى الذى لم يوقع على أية مادة خلال فترة صدور الصحيفة . كما أنها لم تراجع الصحف المصرية التى كتب فيها الأفغانى أثناء إقامته بمصر . ولو فعلت لخرجت بما يوضح الفرق بين كتاباته فى مصر التى لم يظهر فيها أثر للجامعة الإسلامية وبين كتاباته فى الهند وأوربا . فضلاً عن محاولتها نسبة الأفغانى إلى البابية وتأثره بها فى شبابه . مما لا دليل عليه أكثر من الظن والتخمين .

وبالرغم من هذا فقد ضم الكتاب مجموعة لا بأس بها من الوثائق والأوراق التى تفسر كثيراً من الوثائق الأصلية ، وتلقى الضوء على كثير أيضاً من جوانب حياة الأفغانى ونشاطه .

من هذه الوثائق التى أجهدت الباحثة نفسها من أجل الحصول عليها بعض تقارير الشرطة الفرنسية عن الأفغانى فى أثناء إقامته بباريس ، وهما تقريران أحدهما بتاريخ ٢٨ مارس ١٨٨٤ ويصف الأفغانى بأنه « ذو روح متحررة » ويتحدث عن منشور منسوب للأفغانى يضم إعلاناً عن قرب ظهور « العروة الوثقى » بهدف مكافحة الإنجليز وتجميع المسلمين حول المهدي . كما يتحدث عما كتب الأفغانى عن الإسلام فى « صحيفة المناظرات » الفرنسية فى الرد على رينان ، وكيف أن الرد أغضب المسلمين وعدّوه خيانة ، حتى أن موظفاً عثمانياً كبيراً مرّ بباريس فصرح بأن صاحب الرد « شخص لم يكن على دين محمد مطلقاً » . وليس على التقرير توقيع والتقرير الآخر بتاريخ ٢٨ إبريل ١٨٨٥ وموجه إلى رئيس شرطة البلدية من مسئول شرطة الحى (الذى يسكنه

الأفغانى فى الغالب) ويتحدث عن علاقة الأفغانى بالفتاة الألمانية كما تقدم .

ومن هذه الوثائق أيضا مقال للصحفى الفرنسى إرنست فاكيلان بعنوان «ذكريات الثورة المصرية» نشره بصحيفة L'Entransigant عام ١٨٨٢ وقد نشرت الصحيفة للأفغانى فيما بعد مقالاته الثلاثة عن مهدي السودان . وفى هذا المقال ، وهو واحد من سلسلة مقالات عن الثورة العرابية ، تحدث الصحفى الفرنسى - الذى أبعدته الإنجليز بعد فشل الثورة - عن علاقة الأفغانى ببعض رجالها ولاسيما البارودى ، وعن نشاطه فى الخطابة ضد الإنجليز قبيل إبعاده من مصر مباشرة .

ومن الوثائق خطابان نشرتهما صحيفة «باريس» فى ٣ ، ٥ ، ١٢ ديسمبر ١٨٨٤ بعنوان «مكائد الشرقيين» حول نشاط الأفغانى فى فرنسا وتمويل جريدة «العروة الوثقى» . وهما بتوقيع «S» أو «س» أو «ص» الذى تعتقد المؤلفة أنه «صنوع» . وقد اتهم كاتب الخطابين الأفغانى بالحصول على أموال متعددة المصادر من أجل إصدار الجريدة . كما ألح إلى أن محمد عبده قد جمع أموالا من تونس ولم يوصلها للأفغانى . وكيف أن الأفغانى تحول إلى مستقطب للأفارقة . ورد الأفغانى فدافع عن نفسه بأنه لم يطمع قط فى رتبة الأمير وأنه من أسرة نبيلة فى بلاده . وأنه لم يجد فى نفسه يوما أية ضرورة للحصول على مال من جيب إسماعيل . وأنه يعرف المويلحى حتى يوم إبعاده من فرنسا كسكرتير للأخير ، وأنه لم يدع المَهْدِيَّة فى أى يوم ، وأنه إذا كان يكافح الإنجليز فى بلاده فذلك عمل وطنى لا يحتاج فيه إلى عون أحد ، وأن كاتب الخطاب كان يعمل عنده مترجما . ثم رد كاتب الخطاب نفسه على الأفغانى بعد

ذلك ، وأشارت الصحيفة إلى أن الأفغانى خرج عن الموضوع ولم يرد على الاتهامات الموجهة إليه . ولكن الأفغانى لم يعقب على هذا كله بعدها .

وهكذا تظل هذه الدراسة ضرورية فى بحث حياة الأفغانى وفكره ، ولاسيما فى جانبها الإيرانى الذى لم تهتم به الدراسات الاستشرافية الأخرى على هذا النحو من الإحاطة والشمول .

- ٦ -

عاد قدسى زاده إلى موضوع الأفغانى فنشر أول بيليوغرافيا شاملة لأعماله وماكتب عنه ، وهى بيليوغرافيا مشروحة - أو ذات تعليقات - لما نشر وما لم ينشر فى اللغات العربية والفارسية والأوردية والتركية والروسية فضلا عن الإنجليزية والفرنسية والإيطالية ، وغيرها . وقد جمع الباحث فى هذا العمل البيليوغرافى المفيد ٦٨٨ مادة لكتب ومقالات وأحاديث وأبحاث وجذاذات لجمال الدين - وعنه - فى اللغات السابقة . ويبلغ ما لجمال الدين نفسه ٣٤ مادة معظمها لمقالاته التى نشرها بالعربية والفارسية .

وربما بدا هذا العدد كبيراً فى حد ذاته إذا قيس بأن الرجل لم يكن حريصاً على الكتابة قدر حرصه على الكلام والعمل ، ولكن ما هو مشهور من هذا العدد نفسه فى لغة كالعربية قليل جداً . وسوف تقتصر هنا على مراجعة ما أورده الباحث بالعربية .

وتطلعنا هذه المراجعة على أن الباحث لم يراجع - بدوره - بعض مواد البيليوغرافيا فى أصولها ومصادرها الأصلية ، وأنه اكتفى - فيما يبدو - بمراجعة

المصادر التي جاء فيها ذكر هذه المواد . وقد نتج عن ذلك أنه نسب بعض الكتابات للأفغانى خطأ ، وكرر ذكر بعض المواد ، وأهمل ذكر بعضها الآخر .

أما المواد المنسوبة خطأ إلى الأفغانى فتتمثل فى مقال معين بعنوان « التقسيم أصل الفساد » . وكان الباحث قد جمع فى نهاية بحثه - الذى عرضنا له - سجلا بكتابات الأفغانى ومقالاته ، وضمنه المقال المذكور ، وقال إن الأفغانى نشره بمجلة « النحلة » اللندنية فى أول فبراير ١٨٧٩ . وكان كدورى فى كتابه السابق قد أخذ المقال دليلا على تحرر رئيس تحرير المجلة وعدم تمسكه بالدين . فالمقال نفسه ليس للأفغانى ، لالأنه كان بمصر وقتها ، وكانت المجلة بلندن ، وإنما هو فى أصله العربى بلا توقيع ، على حين أنه فى ترجمته الإنجليزية ، على العمود المقابل بالصفحة نفسها من العدد المذكور ، قد كتب « بناء على ما رآه مراسلنا الشامى » كما جاء فى العنوان الصغير بالإنجليزية تحت العنوان الأصلى . ومعنى ذلك أن صاحب المقال هو محرر المجلة لويس صابونجى - أحد مريدى الأفغانى - الذى كتبه من واقع رسالة لمراسله فى الشام ، أو من واقع معرفته هو نفسه بوطنه الشام ، فضلا عن أن المقال نفسه - البعيد بأسلوبه ووقائعه الشامية عن الأفغانى - ليس فيه ما يوحى بأى الحاد . فهو نقد صارخ لمعاملة الناس فى الشام على أساس التفرقة بين الملل والنحل ، ينهيه كاتبه بقوله : « فإن كان لنا على بعضنا حجة فى أمر الدين ، فلتتحاكم بها يوم الحشر عند رب العالمين . فإن الدين لله وحده وله الحكم فيه يوم الدين . والدنيا مَقْرَنًا فعلينا الإصلاح فيها بإصلاح مبين ، فهو الباب ندخله إلى الراحة وَمَنْ عدل عن الباب سار إلى الضلالة ؟ » ولم ينس صابونجى عند ذلك أنه شاعر فقد أورد فى المقال من شعره ثلاثة أبيات ليوضح مطلوبه .

وأما تكرار المواد أو إهمالها فنه ما جاء تحت عنوان «كتابان سياسيان»
نشرا في «المنار» عام ١٩٠٨ . وهذان الكتابان مقالان أعاد رشيد رضا نشرهما
في الجزء الأول من كتابه «تاريخ الأستاذ الإمام» وأشار إلى أنه نقلهما عن مجلة
«ضياء الخافقين» التي نشر الأفغانى المقالين بها في لندن عام ١٨٩٢ . وقد
أشار الباحث إلى مقالات المجلة ، وبينها أحد الكتابين السابقين بعنوان «بلاد
فارس» أما الآخر بعنوان «مكتوب من البصرة إلى السامرة» فقد أهمله تماما .
ومن قبيل الإهمال أيضا مقال «حيرة الحكماء» (رأس مقال «بلاد فارس»)
وقد كان الأفغانى يكتب كثيراً في تلك المجلة التي لم تدم طويلا ، بالرغم من
أنه لم يضع اسمه كمحرر لها ، وإنما وُضِعَ عليها اسم حبيب سلموفى ، وهو
شامى عاش في لندن وقتها وكان يعمل محاضرا بجامعة وأستاذا للعبية بمدرسة
الدراسات الشرقية . وقد وضع قاموسا كبيرا في جزئين للعبية والإنجليزية
(١٨٨٩) وترجم بعض الكتب عن المسيحية إلى العبية ، ولكنه لم يوقع على
أية مادة بالمجلة طوال الشهور الخمسة التي عاشتها . كذلك أهمل الباحث بعض
مقالات الأفغانى بمصر مثل مقال «مخاطبة بين الهرة والإنسان» الذى نشر في
صحيفة «أبو نظارة» .

ويلحق بهذا إهمال ذكر بعض الكتب العبية التي صدرت في مصر عن
الأفغانى مثل : «جمال الدين الأفغانى» لطاهر الجبلاوى ، «سفير الله»
لعبد المنعم شمس ، كما يلحق به عدم التفرقة بين ماكتبه جمال الدين بقلمه
وما تحدث به إلى غيره . ومن ذلك على سبيل المثال ما أورده الباحث تحت
مادة «مقالات ورسائل وأحاديث» . فقد نسب مادة «البابية» في دائرة
معارف البستانى إلى جمال الدين . مع أن البستانى قد استقى معظم هذه المادة

من جمال الدين شفوياً كما أشار هو ، فليس من اليسير أن ننسب هذه المادة إلى الأفغانى . ومن ذلك أيضاً مقال بعنوان « الأفغانى يكتب عن الإنجليز » الذى نشرته « النحلة » وما هو إلا تلخيص لمقال نشرته جريدة مصر بمصر ونقلته « النحلة » ملخصاً عنها .

ومع ذلك تظل هذه البيلوجرافيا عملاً مفيداً وضرورياً لأى باحث فى أعمال جمال الدين وكتاباته ، وكذلك لأى باحث فى البيلوجرافيا النوعية أو جامع للأعمال الكاملة له . ومن المعروف أن مجلداً قد صدر بمصر عام ١٩٦٨ بعنوان « الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى » جمعه وقدمه الدكتور محمد عمارة ، ولكنه فى الحقيقة - وبعد ما تكشف فى الوثائق والبيلوجرافيا المذكورة - لا يعد كاملاً بأى معنى من المعانى « بما فى ذلك اللغة العربية . وقد أشار الجامع إلى أنه « لا تزال هناك بعض الثغرات » وهى وإن كانت ضيقة وطفيفة الآثار . إلا أننا نرجو استكمالها فى يوم من الأيام ^(١) » غير أن هذه الثغرات لم تكن ضيقة ولا طفيفة الآثار . فقد أهمل الباحث - من جهة - كتاب أو كتيب « تنمة البيان فى تاريخ الأفغان » كما أهمل الباحث من جهة أخرى مقالات الأفغانى بالصحف المصرية ، وأورد ترجمة للرد على رينان دون الإشارة إلى أنها مبتورة وناقصة ، ولا شك أن أى جمع لكتاباته العربية لابد أن يأخذ فى حسابه المقالات الكثيرة التى كتبها الأفغانى بمصر ولندن على نحو خاص ، فضلاً عن باريس . وسوف نعود إلى ما فعله الدكتور محمد عمارة فى نهاية هذا العرض لما صدر من دراسات عن الأفغانى بعد ظهور « الوثائق » .

(١) محمد عمارة : الأعمال الكاملة . ص ١١٩ وقد أعاد طبعها فى بيروت عام ١٩٧٨ وضم إليها بعض كتابات الأفغانى التى سبق أن نسبت إلى محمد عبده .

عادت نيكي كيدى إلى الموضوع بدراسة أخرى مطولة . بل هى أطول وأضخم ما دار حول الأفغانى من دراسات استشرافية . وفيها انتفعت بدراسيتها السابقتين فضلا عن الدراسات الأخرى السابقة عليها ، وتخلت عن بعض آرائها التى تتعلق بشخصية الأفغانى ، وتضعها موضع الشك وتقلل من شأنها ، ولكنها - فى الوقت نفسه - لم تتخلَّ عن التقليل العام من شأن الأفغانى وبناء سيرة حياته على إيرانيته ونشأته الشيعية .

وقد ذكرت الباحثة فى مقدمة كتابها أنها بدأت بحثها فى سيرة الأفغانى منذ عام ١٩٦٤ ، وأنها زارت إيران عام ١٩٥٩ حيث وجدت أن كثيرين من أنصار ثورة ١٩٠٥ الإيرانية كانوا من البايين أو الملحدين بالرغم من أنهم استخدموا لغة الدين ، على عكس الأفغانى الذى لم يكن بابيا أو متدينا تماما . ثم زارت لندن عام ١٩٦٠ حيث وجدت جزءا خاصا عن الأفغانى فى ملفات وزارة الخارجية البريطانية ولكنها - حتى ذلك الوقت كانت مقتنعة بأن الرجل أفغانى . ثم حدث أن التقت بالباحث العربى الأصل ألبرت حوراني بلندن فى صيف ١٩٦٢ . وتحدثت إليه حول الأفغانى فنبهها إلى الشك فى أفغانيته . وفى صيف ١٩٦٤ التقت بلندن أيضا وسيلفيا حلیم وزوجها إيلى كدورى اللذين قاما وقتها ببعض الدراسات فى الموضوع .

واقترح عليها كدورى أن تكتب سيرة جديدة للأفغانى فتحملت للمشروع . وبدأت تتلقى مساعدات من الباحثين الآخرين أمثال مالكو لم ياب بجامعة لندن ، وقدسى زاده وياكدامان اللذين كانا يعدان للدكتوراه فى

الموضوع . ثم نشرت بعض ما توصلت إليه في بحثها وكتابها اللذين عرضنا لها . ولكنها مضت في البحث في المحفوظات الهندية ، وسافرت إلى استنبول وطهران والقاهرة . وعثرت في استنبول على بعض الوثائق ، ولكن قيل لها أن كثيراً من وثائق عهد السلطان عبد الحميد قد أحرق . ثم اطلعت في طهران هذه المرة على مجموعة محفوظات الأفغانى وكتبه بمكتبة المجلس . والتقت مع عدد من أقاربه والباحثين في سيرته . وفي القاهرة التقت أيضاً ببعض الكتاب المهتمين بالموضوع . وهم محمد صبيح ومحمود أبوريّة وراشد رستم وعثمان أمين ودونالدريد (الأمريكى) . وقامت بمناقشة هؤلاء . وعرض ما توصلت إليه عليهم . وحصلت منهم على معلومات مفيدة . ثم سافرت إلى فرنسا حيث اطلعت على محفوظات المحافل الماسونية بباريس . وكذلك محفوظات الخارجية والشرطة الفرنسية . ثم توجهت إلى لندن فاطلعت على الوثائق المحفوظة بمكتب الوثائق العامة ومكتب علاقات الكومنولث . وأخيراً اطلعت على أعمال الباحثين الذين سبقوها . حتى خرجت بسيرتها الضخمة هذه .

وتضيف الباحثة أنها عرضت مخطوطة الكتاب - قبل نشرها - على قدسى زاده وروجران وعفاف لطفى السيد وعزيز أحمد وحامد الجار لقراءتها وإبداء الملاحظات . وأنها استفادت من ملاحظاتهم .

وقد أقامت خطة الكتاب على التتابع الزمنى والتاريخى لسيرة الأفغانى وحياته . فبدأت بالسنوات السبع والعشرين الأولى في إيران (١٨٣٨ - ١٨٦٦) ، ثم فترة أفغانستان (١٨٦٦ - ١٨٦٨) ، فاستنبول (١٨٦٩ - ١٨٧١) ، ففصل (١٨٧١ - ١٨٧٩) ، فالهند (١٨٧٩ - ١٨٨٢) فباريس (١٨٨٣ - ١٨٨٥) فليران وروسيا (١٨٨٦ - ١٨٨٩) ، فليران مرة أخرى

(١٨٨٩ - ١٨٩١) حتى انتهت بالسنوات الأخيرة في لندن ثم في استنبول (١٨٩٢ - ١٨٩٧). وأشارت في الوقت نفسه إلى مشكلة تعدد إقامة الأفغانى ، وما تسببه من صعوبات أمام كاتب سيرته ، ومشكلة البحث في فترة إقامته ونشاطه في الهند واستنبول وروسيا ، التى ما تزال فترة غامضة . كما أشارت إلى كثرة المبالغات في أهمية الأفغانى في نظر رجال الدولة والعلماء في البلاد التى زارها مما حفلت به السيرة التقليدية المشهورة (عبده - زيدان) وكلها أمور جاءت على لسان الأفغانى نفسه لتلاميذه أو للصحفيين في سنواته الأخيرة ، ولكنها عارية من الصحة ، فضلا عما حفلت به السيرة المشهورة من أساطير وافتعالات حول حياته ونمطها السائد . وفي هذا النمط السائد - كما تقول - يظهر الرجل في بلد ما فيجتمع حوله الحكام والعلماء يخطبون وده ويطلبون الإصلاح ، حتى إذا ما أفصح عن الإصلاح بدأ الحسد والمؤامرات ومطاردة الإنجليز ، فيخرج من البلد مطروداً أو مضطراً ، وهكذا في كل بلد دخله ! بل أشارت أيضا إلى أن مقالتي أديب اسحق والعنحورى عن أستاذهما تكشفان عن معلومات مفيدة ، وأنها لم تأخذ أحدهما من عناية الباحثين ، بالإضافة إلى إهمال هؤلاء لما كتب بالفارسية والتركية . وأشارت أخيرا إلى أن سيرتها ليست كاملة بالضرورة ، وأن فيها ترجيحات وظنوننا لعدم وضوح الأدلة وكفاية المستندات ، وأن أقوال الأفغانى عن نفسه مها كانت طريفة ومهمة فلا يعتد بها وحدها .

قسمت المؤلفة فترة السنوات السبع والعشرين الأولى من حياة الأفغانى إلى ثلاثة أقسام : الطفولة الإيرانية . التربية الهندية . السنوات المظلمة (١٨٥٨ - ١٨٦٥) ولم تجد في هذه الفترة جديدا يذكر أكثر مما ذكره

ابن اخته ميرزا لطف الله وهو ما باكدامان . ولكنها توسعت فيما لم يتوسع فيه ابن اخته أو مواطنته ، مثل ذكرها - نقلا عن ابن لطف الله الذى لاقته في طهران - لعلاقة والد الأفغانى بالشيخ أحمد الاحسالى شيخ ومؤسس الطريقة الاحسانية الشيعية التى يعدها بعض الايرانيين خارجة على الدين . واعتمدت على كتاب ميرزا لطف الله فى حكاياته عن طفولة جمال الدين . ومن هذه الحكايات - التى نقلها لطف الله نفسه عن الأفغانى مباشرة - أن الأخير ركب مرة حصانا خشبيا وودع أسرته قائلا أنه ذاهب إلى الهند ومصر وتركيا وأفغانستان ، وأنه وعد أمه فى مرة أخرى بأن ينصبها حاكما على إقليم خراسان ، وأن العالم المشهور أقاصادق طباطبائى ألبسه العمامة - دليلا على نبوغه - واستضافه فى بيته بطهران مع أبيه بضعة أيام ، وأن الشيخ مرتضى الأنصارى عالم النجف المشهور أعجب بنبوغه ، وأجازه ودفع له نفقات تعليمه ثم أرسله إلى الهند بسبب غيرة العلماء فى النجف وتفكيرهم فى قتل الصبي . كما تنقل عن كتاب «خاطرات الحاج السياح» أن الأفغانى طرد من النجف لا دعائه المهدية ، وعن ابن لطف الله أنه اختار الهند اعتقادا منه بأنها أكثر حرية . وهذا ما تميل إليه الباحثة وترجحه على ما قيل من أنه اختارها هربا من التآمر على قتله .

وتعلق المؤلفة على ذلك بأن «تشابه النمط فى روايات جمال الدين عن الحسد والتآمر كدوافع لطرده من استنبول فى ١٨١١ ومصر فى ١٨٧٩ أمر مثير» . ولكن لا أحد ممن درس معه فى النجف يذكر أنه تعلم على يدى الأنصارى ، فضلا عن عدم وجود إجازات فى ذلك الوقت ، وبذلك يكون الأفغانى قد بالغ فى روايته . بل إنه كان يميل إلى إخفاء حقيقة إقامته فى بغداد

في ذلك الوقت . فقد نسخ درسا من دروس الشيخ الاحسائي ووقع في آخره
بعبارة « جمال الدين الاستنبولي في بغداد » ثم كتب كلمة بغداد فحاشا ،
« مشيرا بذلك إلى رغبته في إخفاء حقيقة أنه كان هناك في شبابه » .

وترجع المؤلفه ميول الأفغاني المهدية ، ومناصرته لإعادة تفسير الدين إلى
تقاليد الشيعة الإيرانية بما فيها من إلحاح على « التقية » التي سبق أن وضعتها في
خواصه بكتابها الأول . وترى أنه تأثر بحركتي الشيخية والبايية ، ولكنها تستبعد
أن تكون أسرته قد ناصرت البايية أو انضمت إليها . أو أن يكون هو نفسه باييا
أو شيخيا في شبابه ، وإن كان قد درس الطريقتين وتأثر بالثانية ، أي الشيخية
التي أسسها الشيخ أحمد الاحسائي (١٧٥٣ - ١٨٢٦) ، وكانت تمزج بين
الفلسفة العقلية والتصوف والميل إلى المهدية ، وترى أن ثمة « قطبا رابعا »
للدين يتمثل في وجود شخص شيعي كامل الصفات في العالم على الدوام
يرشد الناس إلى الحق في غياب الإمام الثاني . وبينما آمن الشيعيون الإثني
عشريون - إذا صح التعبير - بأن المؤمنين يجب أن يعتمدوا في غياب الإمام
الثاني عشر على حكم العالم الفرد أو على واحد من المجتهدين . آمن أتباع
الشيخية ، بأن لكل عصر مرشده المثالي الذي يفوق دوره دور المجتهد . وهذا
ما تردد صداه في كتابات الأفغاني فيما بعد ولاسيما في خطابه الذي نسب في
إبعاده من استنبول .

وترجع المؤلفه بعد ذلك في تتبعها لحياة الرجل أنه قام برحلته الأولى إلى
الهند في أوائل ١٨٥٧ ، وأن هذه الرحلة أثرت فيه تأثيراً كبيراً ، وجعلته
يخاطب المسلمين بلغة والغريين بلغة أخرى ، وأن تجاربه هناك جعلته شديداً

العداء للحكم الاستعماري البريطاني . فقد شهد الثورة التي لعب فيها المسلمون دوراً كبيراً في ١٨٥٧ ، كما شهد دعوات المسلمين الهنود إلى تفسير الدين بما يتفق مع العصر ، وفتح باب الاجتهاد ، وإحياء الخلافة ، والوحدة والجهاد في سبيل الله دفاعاً عن دار الإسلام . « ويبدو من المعقول الافتراض بأن تجربته المباشرة ومعرفته غير المباشرة للثورات الدينية قد ساعدتا على إقناعه بأن العواطف الدينية التقليدية هي أقوى الأسلحة المتاحة للمسلم الذي يريد إقامة حركة تكون من القوة بحيث تكتسح الأجانب من أراضي المسلمين » . وتجد تشابهاً كبيراً بين ما كتبه العنحوري حول ثقافة الأفغان في الهند ، وما كتبه هو نفسه بعد ذلك في رده على رينان .

أما السنوات المظلمة (١٨٥٨ - ١٨٦٥) فليس ثمة وثائق تؤكد ما أجمعت عليه المصادر أو تنفيه . فقد غادر الهند إلى مكة مع محطات وقوف في الطريق مثل إيران والعراق وتركيا . وتختلف المؤلفة هنا مع زميلتها باكدامان في أنه انتهى إلى إيران في جولته تلك ، وأنه طرد من إيران عام ١٨٦٥ فذهب إلى أفغانستان . ومع ذلك لا يمكن تحديد الكثير فيما يتعلق بحياته في تلك السنوات بما يختلف مع ما جاء في السيرة المشهورة . وأما فترة أفغانستان التالية (١٨٦٦ - ١٨٦٨) فقد شهدت - كما جاء في الوثائق - بعض كتاباته المبكرة ، ومنها يومية في خريف ١٨٦٦ كتبها بمدينة هراة ، وتشبه كتابات الإمام الغزالي . وفيها تحدث عن ارتباطه بالعلم التقليدي سنين عدة لم تنفعه بشيء . ثم اضطر في سن التاسعة عشرة إلى مصاحبة علماء تسيطر عليهم الشكلية والتصنع ، ولكنه أدرك أن العلماء تأسروهم المبادئ والمذاهب ، وهذه لا تكني ، وأنه قضى خمس سنوات مسافراً في كثير من أجزاء العالم ، تحدث

خلالها مع زعماء كل نَحْلة وأتباع كل مِلة . واختتم يوميته بقوله :

« رأيت أن هذه الدنيا محض سراب ومظهرها غير حقيقى ، قوتها واهنة مشكوك فيها ، ومعاناتها لا تحمد ، نخفى السم فى كل فرحة ، والغضب فى كل منفعة . فكان لا محالة أن انقلدت إلى نزع نفسى من هذه المنغصات وقطع كل صلة لى بها . والفضل لله ولكل أولئك القريين منه فى أننى نجوت من عالم الظلال وولجت عالم التكريس . مستقر على جمال مهد الأنوار . وقد اخترت لصحبتى اليوم النبى وصحابته » .

ولم ترد المؤلفة عن هذه الفترة أكثر مما كتبه من قبل فى بحثها المبكر عن « الأفغانى فى أفغانستان » الذى سبق أن عرضنا له . وإذا كانت قد اعتمدت كثيراً فى فترة أفغانستان على التقارير الإنجليزية ، فقد اعتمدت على « الوثائق » فى فترة استنبول . إذ تكشف هذه الوثائق عن أنه غادر مدينة قندهار فى ديسمبر ١٨٦٨ وذهب إلى بومباى ، فأقام شهرى مارس وإبريل ١٨٦٩ ، ثم وصل القاهرة فى يوليو ، فبقى فيها ٤٠ يوماً ، ثم اتجه إلى استنبول ونزل بها فى أواخر العام . ولا توجد وثائق عن فترة استنبول هذه سوى ما جاء فى السيرة المشهورة ، وما توصل إليه نيازى بركيس فى كتابه « تطور العلمانية فى تركيا » الصادر بالإنجليزية عام ١٩٦٤ .

لا يدرى أحد سر ذهابه إلى استنبول ، ولكن يبدو أنه كان معجبا بها بصفتها مقر الخلافة والحدادة فى العالم الإسلامى . وهناك ارتبط بأنصار الحدادة والأخذ من الغرب ، ولا سيما فؤاد باشا وعالى باشا . ويبدو أنه نجح فى دخول الدوائر التعليمية العالية . فقد حاضر فى افتتاح الجامعة الجديدة فى فبراير

١٨٧٠ . وليس ثمة دليل على أنه كان مشهوراً في تركيا وقتها . فقد انتسب للأفغان عندئذ . ولكن يبدو أنه عقد صلات مع أصحاب النفوذ ، ولاسيما تحسين أفندي مدير الجامعة (كان عالماً متحرراً هوجم بتهمة الإلحاد) ومنيّف أفندي (رئيس مجلس المعارف) الذي عينه عضواً بالمجلس في يوليو ١٨٧٠ ، وصفوت باشا (المصلح ووزير التعليم) ورشيدى باشا (وزير الداخلية) الذي مدحه بقصيدة شعر ، وإسماعيل بك وهبى (المفتش بالصرخانة أى دار سك العملة) وقد كشفت خطبته في افتتاح دار الفنون عن مناصرته للحدائثة والأخذ من الغرب من أجل التدعيم الذاتى للغابات والأهداف . أما خطبته الثانية فكانت جريئة ، قارنت النبوة بالصنائع الأخرى ، حتى أن باكدامان رأّت فيها دليلاً على تأثره بأفكار الشيخية . وكانت سبباً في إغلاق الجامعة الوليدة كما جاء في رسالة لصفوت باشا (وزير التعليم) الذى قال إنها أغلقت لأن «رجالاً أفعالياً ذا أفكار وظروف مجهولة أطلق على النبوة صفة الصنعة» .

وتؤكد المؤلفة ما سبق أن ذكرته السيرة المشهورة من أن خطبة الأفغانى أثارت لغظاً عند الرأى العام ، ولكن السيرة المشهورة بالغت في هذا اللغظ . وتقول إن الجامعة لم تغلق بسبب الأفغانى ، وإنما أغلقت بعد نحو عام من خطبته .

وباضطراره إلى مغادرة استنبول تبدأ الفترة أو المرحلة المصرية في حياة الأفغانى ، وهى فترة مثمرة ولكن الباحثة تشير إلى أن الرواة اختلفوا حول قيامه بالتدريس. فى الأزهر . ومع ذلك يبدو أنه ركز على التدريس حتى عام ١٨٧٦ تقريباً ، كما قام بتشجيع تلاميذه على إصدار الصحف ونشر آرائه . ومع ذلك كان منذ وصوله في مارس ١٨٧١ أكثر محافظة في آرائه ، وإن

كانت تعاليمه أثارت بعض علماء الدين المحافظين ، حتى أن سعد زغلول وإبراهيم الهلباوى ، حين انضما إلى حلقة علم ١٨٧٥ ، ظلا يخفيان أمر انضمامهما حتى يتجنبا أخطار الحملة التي شنها المحافظون ضده وضد مؤيديه . وقد ظل ينشر تعاليمه في البداية عن طريق «قهوة متانيا» التي كان يتجمع فيها حوله تلاميذه ومريدوه . «ولابد أن شعبيته كانت ترجع بدرجة كبيرة إلى بيانه وشخصيته الجذابة . فمحمد عبده وكثيرون سواه يشتركون إليه بكلمات تحمل التقديس ، حتى في مراسلاتهم الخاصة ، مبدين ارتباطا عاطفيا ، يكاد يكون دينيا ، لا يمكن نسبته ببساطة إلى المحتوى الثقافى لتعاليمه» وتُرجعُ المؤلفة هذا الارتباط إلى جاذبية الأفغانى نفسه منذ ظهوره في ساحة الأمير أعظم خان في أفغانستان ، وما اتسمت به الحركات الصوفية والباطنية في الشرق . «وكانت مغناطيسيته ، كما تقول مصادر كثيرة ، تتركز بصفة خاصة في عينيهِ البراقَتين النفاذَين» وكان هو يهتم في دروسه التي يلقها على أفراد حلقة بالفسلفة الإسلامية وأفكارها ومناهجها وعقلايتها ، وصلة هذا كله بمحاضر المسلمين . ومع ذلك اختلف تلاميذه حول تدينه الصحيح . فبينما دافع عنه محمد عبده وحده أجمع عنحورى ولطفى جمعة وشبلى شُمَيْل على أنه لم يكن متدينا تدينا صحيحا .

وفي عام ١٨٧٦ بدأ الأفغانى نشاطه السياسى في مصر من خلال المحافل الماسونية والكتابة في الصحف والخطابة . وقد انضم إلى المحفل الإيطالى في الوقت الذى كان فيه عضوا بمحفل الشرق . وفي عام ١٨٧٧ بدأ يستصدر تصاريح بالصحف لتلاميذه ، وبدأ نشاطه يكسب أهمية خارج حلقة الضيقة . وكان «تأثيره في تلاميذه بتوجيههم نحو السياسة والصحافة والأفكار

الجديدة هو الجانب الناجح في نشاطه . في حين آلت مشروعاته السياسية المباشرة إلى الفشل» ورأى في نفسه طرازاً إسلامياً جديداً من هارتن لوثر في أوروبا . وحرّكه الاقتناع بأن الإصلاح الديني هو الطريق الوحيد لإدخال الإصلاح المادي والتقوية الذاتية في العالم الإسلامي . وساهمت الصحف التي وجهها في يقظة الرأي العام . وكان يعتقد أن النظام الجمهوري والدستور هما أفضل أشكال الحكم كما يظهر من مقالاته في جريدة «مصر» ، وهو صاحب فكرة المستبد المستنير أو المستبد العادل . لأنه كان يرى أن سبب تخلف البلاد الإسلامية هو التعصب والاستبداد . أما نشاطه الماسوني فليس معروفاً على وجه التحقيق . وأما خطبه فكان فيها مؤيداً للمرأة ونشر الأفكار الجديدة وإيقاظ الروح الوطنية والحجاسة للمصلحة الوطنية . بل إنه دعا في خطبته بالإسكندرية في مايو ١٨٧٩ إلى تأسيس حزب وطني كان يتم تأسيسه في ذات الوقت تقريباً بالقاهرة ، كما دعا إلى مقاومة الظلم والاستبداد . ولكن ليس ثجة وثائق تدل على أنه كان ملهم كل الجماعات كما قيل ، ولا على أنه كان يفضل الدستور والعمل من أجله . أما مسئوليته إزاء نشأة التيارات المعارضة ، ولا سيما في الجيش ، وظهور أنصار الدستور والحزب الوطني فكلها أمور غير واضحة .

ولا ترى المؤلفة للأفغانى صلة وثيقة بالعرايين في مصر ولا بنشأة الحزب الوطني . «ويمكن أن نخلص بشكل معقول - كما تقول - إلى أن الأفغانى كانت له صلات عام ١٨٧٩ بالساسة أنصار الدستور . وكان يحاول تكوين حزب وطني ، ولكنه لم يكن على صلة وثيقة بالضباط الذين كانوا القوة الأساسية وراء الحكومة الوطنية عامي ١٨٨١ - ١٨٨٢ » وترى أن الإنجليز كانوا يجهلون نشاط الأفغانى في مصر حتى أبلغهم به الخديوى توفيق ، وأنه ليس من

المستبعد أن يكون قد ذهب على رأس وفد إلى القنصل الفرنسي (كما أعلن بعد ذلك) لأنه كان يقاوم الأجانب . وتشير إلى أنه اقترح على محمد عبده أن يغتال الحديوي إسماعيل - حين تفاقمت الحوادث - على كوبري قصر النيل . وأن عبده وافق على الاقتراح كما ذكر بلنت بعد ذلك . ولا تعتقد أن الحديوي توفيق أبعده كطلب الأجانب وإنما أبعده بسبب خطبه ضد الأجانب التي سببت له حرجا وقلقا من ازدياد نفوذه . «وهكذا كان إبعاد الأفغانى تصرفا منطقيا من وجهة نظر توفيق» .

لقد ألهم الأفغانى - كما تقول - المثقفين الشباب ، وأثر فيهم كثيرا ، لأنه قدم لهم جسرا يصل ثقافتهم التقليدية بالمناهج العديدة الأكثر تحمرا وعقلانية وحدانية ، وهو جسر جاء أساسا من خلفيته الإسلامية الفلسفية والباطنية الخاصة . ومع ذلك كان بوسعه أن يحقق أكثر من هذا بذكائه وقدراته لو استخدم أساليب مختلفة . فلم يكن له برنامج دستوري محدد وإن كان تلاميذه في «جمعية مصر الفتاة» قد فكروا في مثل هذا البرنامج . ولكن الحركة الوطنية في تلك السنوات «قادها أساسا رجال لم تشكل أفكارهم وخططهم على يدى الأفغانى . أما هاتيك القصص التي تنسب الأحداث الرئيسية في تلك السنين لتأثير الأفغانى فهي أقرب إلى الأساطير التي تضيف المجد . ومع ذلك سيظل الأفغانى بعد زوال هذه الأساطير شخصية رئيسية في تاريخ البقطة السياسية في مصر» .

ذهب الأفغانى إلى الهند بعد طرده من مصر ، حيث بق هناك حتى أواخر ١٨٨٢ . وفي الهند عُرِفَ بكتابه «دحض الماديين» أو «الرد على الدهريين» ،

كما عرف بمشروعه الخاص بالجامعة الإسلامية . وكان قد فكر في هذا المشروع أثناء إقامته بمصر ، ولاسيما في سنواته الأخيرة بها ، ثم جددّه أثناء إقامته بالهند . ففي نهاية كتابه «دحض الماديين» أبدى نوعاً من الغزل في السلطان عبد الحميد كقوة يمكن أن تضطلع بالمشروع . وقد جاءت ضمن «الوثائق» رسالة موجهة إلى شخصية عثمانية كبيرة غير محددة الاسم حول المشروع لرفعه إلى السلطان . وفي هذه الرسالة غير المؤرخة يعرض الأفغانى خدماته على السلطان في هذا الشأن . وترجع المؤلفة أن الرسالة كتبت في مصر عام ٧٧ أو ١٨٧٨ ، لأن فيها حديثاً عن إثارة المسلمين على حدود روسيا (زمن الحرب الروسية التركية خلال العامين المذكورين) ، وإن كانت باكدامان قد رجحت أنها كتبت في أوائل إقامته بمصر ، وهذا هو الأرجح .

لقد عرض الأفغانى في هذه الرسالة الذهاب إلى الهند ، حيث المال والعقيدة ، ثم أفغانستان فالتركتستان . وقال : «... وبعد أن شرحت الخطة أعرب باحترام على أن هذا الفقير لا يريد بأية حال درهماً ولا ديناراً من الحكومة . بل إني سأضطلع بهذه المسألة الخطيرة حبا في الإسلام» وبين أن المال اللازم لتمويل المشروع سيأتى به من الهند ، وأن كل ما يطلبه من السلطان هو نياشين لأمرأء البلوخ (بلوخستان) والأفغان والتركمان . وفي ختام الرسالة طلب تفويضاً رسمياً بمهمته .

ومع هذا فليس من الثابت أن السلطان قد اهتم وقتها بالموضوع ، ولكن الثابت أن الأفغانى نفسه جدد اهتمامه بالقضية وهو في الهند . ومع أنه لم يمكث طويلاً بمدينة كراتشى التى نزل بها عند وصوله إلى الهند ، وذهب إلى

حيدر آباد ، « فقد شغل نفسه بالكتابة طوال الشهور العشرين التي قضها بالمدينة الأخيرة ، كما شغل نفسه بالحوار مع المثقفين ، لدرجة أن أحد كتاب التقارير للإنجليز وصفه في ذلك الوقت بأنه « مفكر حر على الطراز الفرنسى » . ثم ترك حيدر آباد في أواخر ١٨٨١ ، وانتقل إلى كلكتا فأقام بها خمسة أشهر تجمع حوله خلالها شباب المثقفين ، والطلاب المعادون للإنجليز ممن كانوا يؤطونه كما قال بلنت . مع أنه لم يمارس السياسة بسبب ما حدث له في مصر من ناحية ورقابة الإنجليز المشددة من ناحية أخرى . وقد ظل تحت المراقبة حتى انتهت ثورة عراقى . ولكنه كان منصرفاً - بوجه عام - إلى الكتابة والكلام .

كتب ست مقالات بالفارسية في مجلة « معلم شفيق » التي كانت تصدر في حيدر آباد وجمعت فيما بعد ونشرت في كلكتا عام ١٨٨٤ بعنوان « مقالات جمالية » وضم إليها خمس مواد أخرى منها محاضرة ألقاها في قاعة ألبرت بكلكتا . وتداول هذه المقالات حول ثلاثة موضوعات :

- ١ - مناصرة وطنية التنوع اللغوى أو الجغرافى بمعنى وحدة الهندوس والمسلمين ، لا وحدة المسلمين الهند مع غيرهم من المسلمين .
- ٢ - الإلحاح على منافع الفلسفة والعلوم والصحافة .
- ٣ - الهجوم على السير سيد أحمد خان وأتباعه من المسلمين المتعاونين مع الإنجليز .

وقد استمر في الهجوم على خان وأتباعه في كتاب « الرد على الدهريين » ، ولكنه - كما يقول - كان يدافع عن الدين بطريقة براجماتية عملية . فهو يردد في أكثر من موضع أن الدين مهم للناس لأنه يدعم النسيج الاجتماعى ، في حين

أن الماديين أو الدهريين (اليتشترين) كغيرهم من أصحاب المذاهب الحديثة يتحدثون الفقرة فى الجماعة ويقضون عليها سياسيا فى النهاية .

ثم غادر الأفغانى الهند فى نوفمبر ١٨٨٢ مارا بمصر . حيث أرسل تابعه أبا تراب برسائل إلى رياض باشا وشريف باشا وعبد الله فكرى باشا ، طالبا منهم حماية أبى تراب فى مهمته لاستعادة كتبه ومتعلقاته فى مصر وإرسالها إليه . وأعلن فى رسالته لرياض باشا أنه متجه إلى بلاد تقدر الإنسان بدلا من بلاد المسلمين التى تطغى على الإنسان . ثم استأنف طريقه فاتجه إلى أوروبا وحط رحاله فى باريس . ويبدو أنه كان قد قرر أمرا ما بمجيئه إلى باريس .. ففور وصوله أرسل خطابا إلى محرر صحيفة «البصير» للنشر . وفيه رجا المحرر والجريدة ألا يهاجما الخلافة والخليفة فى ظل الاحتلال والتدخل الأجنبيين ، وطالب باتحاد المسلمين ووقفهم صفا واحدا وراء السلطان .

وشغل نفسه فى باريس بالكتابة للصحف العربية (البصير وأبوناظرة) والفرنسية (J.des Debats, L'Entransigeant) وكانت مقالاته الفرنسية تترجم من العربية . وأشهر هذه المقالات هو مقالة « الإسلام والعلم » الذى رد به على رينان . « وهو أهم المؤشرات الكثيرة إلى أن الأفغانى كان بعيدا عن أن يكون مؤمنا متمسكا بالدين كما زعم بعض كتاب سيرته ... ويحتوى أيضا على تفسير للسبب الذى دعا الأفغانى أحيانا إلى ارتداء مسح دينى متمسك ... وإذا كان الرد على الدهريين يؤكد المنجزات الدنيوية للإسلام الباكر فإن الرد على رينان يؤكد جانبها آخر هو جمود الإسلام العقائدى بعد ذلك » كما تقول المؤلفة التى ترتب على ذلك « أن المعتقدات الحقيقية للرجل

كانت تظهر في أحاديثه الشفوية إلى تلاميذه كما تظهر في كتاباته الموجهة إلى جمهور من الصفوة . وقد وجه « الرد على رينان » إلى جمهور غربي من الصفوة كهذا . ومن المهم أنه أسىء تقديمه مراراً في اللغات الشرقية كدفاع عن الدين الإسلامي . وإذا لم يكن الرد على رينان يمثل معتقدات الأفغان الحقيقية ، فمن المستحيل تقريباً أن نتصور السبب الذي اضطره إلى كشف نفسه على الورق المطبوع لهجوم آخر ممكن من جانب المسلمين المتحمسين .

وبسبب نشاطه المتزايد في الكتابة ضد الإنجليز في صحيفة «أبو نظارة» بدأ الأفغان في الوقوع تحت اهتمام وزارة الخارجية البريطانية . بل إن إدوارد ماليت قنصل بريطانيا في مصر بدأ يكتب تقارير في ربيع ١٨٨٣ عن نشاط الأفغان بعد أن تلقى مع السير إيفلين وود رئيس أركان الجيش المصري تهديدات بالقتل في صورة خطابات بلا توقيع . وقد تلقى شريف باشا والحدوي توفيق نفسه خطابات مشابهة . ودار الشك حول الأفغان على أساس مضمون الخطابات ومعتقدات الأفغان نفسه ، ولكن التوقيع كان عادة بعبارة «العصبة الوطنية المصرية» . وفي الخطاب الذي أرسل إلى شريف باشا ذكر أن أعضاء العصبة أخوة للعلميين الفوضويين والاشتراكيين . وفي الخطابين الموجهين لماليت ووود ظهرت علامات ورموز ماسونية مثل القادوم والفرجار . وقد نصحا فيها بالجلاء والاستقالة . وقد أوصى ماليت وزارة خارجيته بتتبع نشاط الأفغان في باريس . وقامت الوزارة بالفعل بمراسلة سفيرها في باريس وطلب معلومات عن الأفغان . وجاءت المعلومات بناء على تقرير للشرطة الفرنسية (نشرت باكدامان أصله الفرنسي بكتابتها السابق) . وجاء في التقرير أن عمره ٤٥ ، أعزب ، يعيش منذ ١٧ فبراير ١٨٨٣ في رقم ١٦ شارع ١٦ بإيجار شهري ٥٠ فرنكا ، وأن هذه

أول زيارة له بعد قدومه من كلكتا ، وأنه أديب ومثقف ، يعبر بالفرنسية بصعوبة ، ولكنه يعرف ٨ لغات ، يساهم مع صنوع مدرس العربية ومحرر صحيفة تقع بشارع كليشى رقم ٤٨ ، وتنتشر مقالاته عدائية كثيرة ضد الإنجليز ، فضلا عن أنه (أى الأفغانى) يعيش فى بيجوحة ، وأن سلوكه وأخلاقه لا يوحيان بملاحظة غير مرضية .

أرسل هذا التقرير إلى مدير شئون الجرائم بلندن . ثم طلب تحريات أخرى من مصدر آخر ، هو مكتب الهند الذى أرسل تقريراً عن صحيفة «أبونظارة» . ومع ذلك «كان تمويل الأفغانى لنفقات معيشته وصحفه ، التى كانت توزع بالبحان ، أمراً أشبه بالغمز» فلا توجد إشارة إلى أنه تلقى معونة من الحكومة الفرنسية . ولابد أنه كان يملك مصادر أخرى للتمويل . فلاشك أن المبلغ الذى حوله له أبو تراب من القاهرة عام ١٨٨٣ (٢٥٣٠ فرنكا) كان يكفيه لبضعة أشهر . أما صحيفة «أبونظارة» فكان يتفق عليها صنوع .

وعندما ظهرت حركة المهدي فى السودان بعد الثورة العربية نشط الأفغانى . وبدأ أنه أراد استغلالها فى محاولة لتوحيد المسلمين وإجلاء الإنجليز عن مصر والسودان . فقد كتب مقاله الثلاثى (ثلاث حلقات) عن المهدي والمهدية . وكان قد نشر قبله مقالا بعنوان «رسالة إلى الهند» فى صحيفة L'Entresigne an، اليسارية التى نشر فيها عن المهدي أيضا . وفى هذه المقالات التى كتبها للجمهور الغربى نجده «قادراً على تغيير أسلوبه فى الكتابة والحديث بما يتفق مع مستوى الجماهير التى يخاطبها وتوقعاتها . وكان يستطيع إذا شاء أن يتحدث أو يكتب بطريقة قريبة من طريقة الغربيين ذوى التعليم العصرى» وفى هذه

المقالات أيضا يبدو حريصا على المنطق في المناقشة والأسلوب مقابل حرصه على البلاغة فيما كان يكتبه للشرقيين .

لقد اشتهر مهدي السودان في أوروبا بسبب هزيمته لحملة قادها الجنرال هيكس في أواخر ١٨٨٣ حتى قلق الأوروبيون من خطر الرجل على المسلمين خارج السودان . فكُتب الأفغانى مقاله الثلاثى هذا ليرد على تساؤلات الأوروبيين بما يخدم هدفه هو . « فى هذه المقالات (الثلاث) لا نجد الأفغانى مهتما فى الأساس بتقديم نظرية دينية مجردة ، صحيحة أو باطلة ، وإنما بتخويف الأوروبيين من احتمال ثورة إسلامية عامة . ومن ثمة فهو يحاول أن يوجههم (الأوروبيون) إلى التصالح والتفاهم على نحو ما مع المسلمين » ودعا فى نهاية مقاله الأخير إلى اشتراك فرنسا وبريطانيا ، وتدخل الأتراك لمنع كارثة ثورة إسلامية واسعة . وحاول التفرقة بين الخديوى إسماعيل والأمير حلیم المطالب بعرش مصر اللذين حاولا بدورهما أن يستفيدا من مشكلة المهدي ، فقال إن حلیم سيرتقى فى أحضان السلطان إذا اعتلى عرش مصر ، وأنه ليس معروفا فى مصر نفسها ، وأن القليلين الذين يعرفونه يعتقدون أنه ملحد ، وبذلك لا يستطيع إيقاف المهدي عن التقدم ، بالرغم من أن عرابى ذكر اسمه ورحب به كخديوى . فعرابى ليس نصيرا له ، فضلا عن أن حلیم ليس له حزب فى مصر . وإنما فعل عرابى ذلك لتقوية موقفه . أما إسماعيل فقد وعد بالكتابة عنه بشكل منفصل .

ولكن المقال - كما تقول المؤلفة - يطرح رؤية الأفغانى لنفسه كمخلص للمسلمين . فهو يقارن نفسه فيه بأبى مسلم الخراسانى . وهى رؤية ترددت كثيرا فى

كتاباته . بل إن المقال يطرح أيضا نوعا من التنبؤ بالنسبة للعرب . فقد قال إنهم سيخلقون - بسبب مشكلة المهدي - خلافة قوية لا ضعيفة على أيدي الإنجليز . وكان الإنجليز وقتها يفكرون كما أشار بلنت في يومياته في تكوين خلافة عربية في مكة ، منافسة لخلافة الأتراك وخاضعة للسيطرة البريطانية .

في تلك الفترة أيضا غير الأفغانى زيه في باريس - كما ذكر بلنت - وارتدى « البدلة الاستنبولية » ، وتعلم القليل من الفرنسية ، وظهر بمظهر التركي المتغرب . وكذلك فعل تلميذه محمد عبده الذى استدعاه من منفاه في بيروت في أواخر ١٨٨٣ . وقد كشفت « الوقائق » عن مسودة رسالة كتبها عبده والشوباشى إلى الأمير حلیم بتاريخ ١٨ يناير ١٨٨٤ يذكرانه فيها بوعوده وموعنته المالية ، ويتتقدان أعوانه في أوروبا مثل صنوع ومحمد وهبى ، ثم يذكرانه مرة أخرى بالأفغانى وجميعيته السرية التى أسسها لإنقاذ مصر ، ويطلبان منه مائة جنيه استرلينى للسفر ونفقات العمل على تحرير الوطن . ولكن حلیم أجاب في رسالة له بأنه لم يطلب منها السفر إلى باريس . وأنه لن يعمل معها أو مع صنوع وهبى . بل إنه مندهش من وضعها المصلحة الذاتية فوق المصلحة الوطنية !

وكان هذا المبلغ الذى طلبه عبده وزميله من أجل المساهمة في إصدار « العروة الوثقى » . وقد ساهمت في تمويلها مصادر متعددة مثل الخديوى إسماعيل وحسين باشا التونسى الذى ارتبط بحركة خير الدين باشا الإصلاحية في تونس ، وعاش في إيطاليا في ثمانينيات القرن الماضى وكان صديقا للخديوى إسماعيل . وكذلك ساهم فيها إلى حد ما ويلفرد بلنت الذى توقف بعد فترة بدعى أنه يستحيل عليه « دعم جريدة تعادى بلده » على حد تعبيره . غير أن

معونة الخديوى إسماعيل لم تكن موجهة للجريدة . وكان الأفغانى نفسه على صلة بمصادر تمويل أخرى غير محددة . «فقائمة الأشخاص الذين كانت ترسل إليهم الجريدة (نحو ٩٠٠ شخص) تكشف عن مدى ما صرف على توزيعها من مال وجهد» وكان هذا التوزيع الواسع سببا فى سمعتها وأثرها الكبيرين فى العالم الإسلامى .

وعلى طول أعداد (العروة الوثقى) الثانية عشرة كانت موضوعاتها الرئيسية تدور حول : الهجوم على الاستعمار البريطانى ، مناصرة الوحدة الإسلامية . تفسير المبادئ الإسلامية لبيان إمكان تطبيقها على الحاجات الملحة المعاصرة . تغطية الوضع فى مصر والسودان والهند وغيرها ، فضلا عن المقالات الفلسفية العامة . ويبدو أن الأفكار كانت للأفغانى ، ولكن «لا يوجد دليل على أن الجمعية التى كانت تحمل الاسم نفسه تزيد على الأفغانى وعبدہ وبعض خلاء مساعدتها ، أو أنها قامت بنشاط آخر غير إصدار الجريدة » . أما توقف الجريدة فمن المرجح أنه كان لأسباب مالية ، وليس بسبب منعها فى مصر والهند . ومع ذلك فى نهاية ١٨٨٤ سافر محمد عبدہ إلى تونس بهدف جمع المال لإعادة إصدار الجريدة ، وكتب للأفغانى من هناك رسالة واحدة فى ٢٤ ديسمبر شرح فيها عجزه عن جمع المال ، وإن كان المولىحى قد أشار فى رسالته للأفغانى أيضا إلى أن عبدہ جمع مالا كثيرا من تونس ، وربما لم يوصله لأستاذه . غير أن عبدہ اتجه إلى لبنان بعد مغادرته تونس . ولم يلتق بالأفغانى بعد ذلك وإن ظل على صلة بأستاذه الذى كتب له من بور سعيد عام ١٨٩١ وليس عام ١٨٨٢ كما ذكر محمد رشيد رضا حين نشر الرسالة فى الجزء الأول من كتابه «تاريخ الأستاذ . الإمام » .

بقى الأفغانى فى باريس بعد ذلك يعالج مشكلة المهدي مع الإنجليز من خلال صديقه بلنت . وهنا تتفق المؤلفة مع كدورى وباكدامان فى أن الأفغانى لم يكن يعرف المهدي معرفة شخصية ، ولا علمه فى الأزهر كما قال ، لأن المهدي لم يدرس بالأزهر ، وربما قصد بعض تلاميذ المهدي لا المهدي نفسه كما ذكر بلنت . ولكن محادثات الأفغانى مع الإنجليز لم تفض إلى نتيجة ، فبدأ يتصل بالسلطان عبد الحميد عن طريق إسماعيل جودت ، تلميذه المقيم وقتها - بعد إبعاده من مصر - فى استنبول . ويتضح من رسائل جودت إلى الأفغانى فى « الوثائق » أن الأخير عرض بنفسه أن يدعو السلطان ، وليس أن السلطان دعاه كما قال كتاب سيرته . ويتضح أيضا لما كتبه بلنت بعد ذلك أن المحادثات بشأن الصلح مع المهدي والجللاء عن مصر كانت فى طريقها إلى النجاح لولا وفاة المهدي فى يوليو ١٨٨٥ . وعندئذ قرر الإنجليز أن يتصرفوا فى الأمر مع السلطان مباشرة ، ودون وساطة الأفغانى الذى ضاق فى النهاية بالجللاء والإنجليز ، وغادر لندن ، وقد قرر أن يعمل فى خطط أخرى بديلة . وسرعان ما تحول إلى مناطق أخرى فى سبيل تحقيق هذه الخطط .

وعند هذا الحد تخصص المؤلفة بضع صفحات للحديث عن علاقة الأفغانى فى تلك الفترة بالمرأة الوحيدة التى ظهرت فى حياته ، وهى الألمانية كاترين ، أوكاتى كما كانت توقع خطاباتهما . وكان كدورى قد رتب على علاقتها بها - كما رأينا - نتائج عجيبة ، فى حين توقفت عندها باكدامان أيضا . أما كيدى فقد عدتها علاقة حب ربطت بين كاتى الألمانية الشابة وبينه فى باريس . ورجعت إلى باكدامان التى كشفت عن تقرير للشرطة الفرنسية فى ٢٨ إبريل ١٨٨٥ حول تغيير الأفغانى لمسكنه بسبب مشادة مع المالك . وكان سبب المشادة

أن الأفغانى درج على استقبال الفتاة فى بيته مما لم يسمح به المالك ذوالاسم الإيطالى (باولينى) . فقد اعترض على صعودها إلى المسكن بحجة أنها عميلة سرية للألمان . وترى كيدى أن كافى ، أوكاترين ، طاردت الأفغانى بحجها نحو خمسة أشهر حتى بدأ يلين لها ، وأنها أرسلت إليه خمسة خطابات غرامية . وتشير إلى أن مُحَرَّرَى « الوثائق » قد ذكرا أن خطابى كافى الأخيرين وجدا مغلقين لم يفتحا . وتضيف على سبيل التخمين « أن الأفغانى - كما حدث مع كثير من تلاميذه المذكور - لم يستجب كلية للإعجاب الموجه إليه . ومع نقص الوثائق الأخرى فقد يفكر المرء فيما تتضمنه هذه العلاقة ، التى لم تظهر فى لى مكان آخر ، إزاء حياة الأفغانى وشخصيته » .

على أية حال ترك الأفغانى أوروبا ، بما فيها كافى ، وذهب إلى بوشهر فى جنوب إيران ، حيث وصل فى مايو ١٨٨٦ . « وكالعادة فإن المرء لا يعرف بالضبط لماذا اختار الأفغانى الذهاب إلى مكان ما فى وقت معين » . ولكنها ترجح أنه ذهب إلى بوشهر لاستلام كتبه التى أرسلها له أبو ثراب من مصر فى أواخر ١٨٨٢ . وفى بوشهر دعاه وزير الصحافة الإيرانى باسم الشاه للحضور إلى طهران ، ولكنه لم يذهب إليها على الفور . فقد أقام نحو ستة أشهر كما سبق أن رأينا فيما كتبه بلكدامان . ثم ذهب إلى طهران حيث قدمه الحاج السباح إلى الحاج أمين الضرب الذى لم يكن يعرفه من قبل . وكان الأخير عميلا . لرئيس الوزراء الإيرانى كما تقول المؤلفة ، صاحبه معه فى رحلته إلى روسيا .

وتذكر المؤلفة أن اللورد كرومر بعث من مصر تقريرا إلى حكومته حذر فيه من الأفغانى فى ذلك الوقت وطلب مراقبته عن طريق السفير البريطانى فى

روسيا ، وأن رحلة روسيا هذه قد اختلفت فيها الآراء . فمن قائل إنه أراد الحصول على تأييد الروس لِظُلِّ السلطان ولي العهد . ومن قائل إنه أراد الحصول على منصب حكومى فى آسيا الصغرى لنشر فكرة الوحدة الإسلامية . ومع ذلك وصفه السفير البريطانى فى موسكو فى تقرير له بأنه «مغامر عربى حرر لفترة صحيفة عربية فى باريس تضمنت أشد الهجوم على حكومة صاحبة الجلالة» . ومثلما تضاربت الآراء حول رحلته تضاربت التقارير البريطانية عنه فى روسيا . فقد قللت من شأنه فى البداية ، ثم رفعتة فى النهاية ، واعترفت بتأثيره فى المجتمع الروسى ، وحسن تفهم المسئولين له ، ولاسيما وزير الخارجية ومعلم القيصر . ولكن هذه التقارير لم تذكر أى شىء عن أى لقاء له بالقيصرة ، وإنما تحدثت عن لقائه بدوليب سينج المهاجرا الهندى الذى دعى إلى روسيا فى ذلك الوقت ، فضلا عن كتاباته فى الصحف ، فى حين ذكرت المصادر الإيرانية أنه قابل القيصرة ، وأنه لم ينجح فى مساعيه ، وأن ظل السلطان قطع عنه المدد حتى مر الشاه بروسيا فى طريقه إلى فرنسا ، فلقى أمين السلطان الذى وعده خيرا بشأن خادمه أبى تراب . ولكن أمين السلطان غضب منه واتهمه بالعمل لحساب ظل السلطان (ولى العهد) ومهاجمة إيران والتشجيع على مسئوليتها فى الصحف الروسية . وهذا فيما يبدو سر الخلاف الذى تأزم بينه وبين أمين السلطان بعد ذلك .

لقد أقام نحو ستين فى روسيا ، من ربيع ١٨٨٧ إلى منتصف ١٨٨٩ ثم غادرها عقب مرور الشاه بها ، ولحق بركبه فى ميونيخ ، حيث صَفَّى الموقف مع أمين السلطان ، وقبل دعوة الشاه إلى زيارة طهران . ويذكر اعتماد السلطنة فى يومياته أن أمين السلطان وجه إليه الدعوة لكى يرضى الروس الذين كانوا على

خلاف معه . ولكن الأفغانى لم يذهب إلى طهران مباشرة ، وإنما عاد إلى روسيا ، وزعم أنه جاء موفداً من أمين السلطان للتباحث حول العلاقات التى ساءت وقتها بين البلدين بسبب ازدياد الامتيازات الممنوحة للإنجليز . ولا توجد وثائق عن زيارته الثانية هذه لروسيا سوى ما ذكره هو فى خطابه بعد ذلك إلى الشاه الذى شكاه فيه من سوء معاملة رئيس الوزراء ، وتزكته فى بيت أمين الضرب . لمدة ثلاثة أشهر دون أن يسمع منه نتائج مباحثاته ، بل أنكر أنه أوفده . وكان الأفغانى غاضباً فى رسالته تلك وشاعراً بأن رئيس الوزراء وضعه فى موقف حرج . ثم انتهى الموقف كله بطلب نقل إقامته من طهران إلى « قم » بناء على تعليمات الشاه . « ويبدو - كما تقول المؤلفة - أن الأفغانى بالغ فى تفسير حديث أمين السلطان غير الرسمى إليه وحديث الروس غير الرسمى أيضاً » .

وقيل فى مسألة إبعاده إلى مدينة « قم » إنه فكر فى إنشاء صحيفة ، ولكن الشاه ورئيس وزرائه طلبا مراقبة موادها . وكانت أول مادة بعث بها هجوماً على المسيحيين ، فخشى الشاه - كما يقول دى بالوى الوزير الفرنسى فى طهران الذى سجل الرواية - أن يؤلب الشعور على الأجانب فى طهران فأمر بإبعاده إلى قم . ولكنه لم يذهب إلى قم وإنما خرج من طهران إلى مقام شاه عبد العظيم ، حيث أقام وعمل على طريقته الخاصة . وكانت الظروف مهيأة له بسبب الهياج ضد الامتيازات الأجنبية ، وطفغان الشاه ، واستبداد الحكومة . وقيل إنه كان يتردد عليه فى طهران نحو ٥٠ شخصاً من المثقفين وكبار المسئولين ، وإنه دعاهم إلى الحذر فى إعلان مشاعرهم الحقيقية وآرائهم السياسية . أما مقامه الجديد بالضريح فقد طاب له ، وبقي فيه نحو سبعة أشهر يحاضر ويثير ويؤلب حتى اخترق حرس الشاه قداسة المقام ، وأخذوه بليل مريضاً إلى الحدود العراقية . ولم

ينفع معهم صراخ خادمة ميرزا كرماني ، ولا تذكره إياهم بأنه من آل البيت ا

كتب الأفغانى إلى صديقه أمين الضرب رسالة فى ٢٤ فبراير ١٨٩١ وصف فيها قصة اعتقاله ، واقتحام ٢٠ حارسا للشاه المقام ، وكيف أنه أغمى عليه أربع ساعات ثم اقتادوه محمومًا مع خمسة فرسان بلا مال ولا معطف ولا غطاء فى زمهرير الشتاء . ومع ذلك كان سعيدا لأنه شعر - كما يقول - بأنه حقق شيئا لمواطنيه . ورجا الله أن يجعل هذا الحادث المروع « سببا لنصرة » . وأطلق على حراسه أسماء الجنود الذين باغتوا الحسين وقتلوه . بل رجا أن يكون عذابه الذى لاقاه سببا فى خلاص إيران . وبذلك رفع الشاه إلى مرتبة أعدائه الإنجليز ، وسيطرت عليه الرغبة فى الانتقام منه .

وحين بلغ موكبه بغداد جاءت رسالة من السلطان العثمانى ، فأخذ الأفغانى على الفور للمقابلة الوالى الذى رجب به فى البداية ، ثم تراجع بسبب رسالة أخرى تطلب التشدد معه . وقيل إن بعض كبار الإيرانيين فى بغداد تشفعوا له عند السلطان فسمح له بالذهاب إلى البصرة (حتى لا يكون على مقربة من إيران) . وقبل ذهابه أرسل من بغداد رسالة فى أول مارس ١٨٩١ إلى صديقه أمين الضرب أعلن فيها أن الله سيستقم قريبا من ظالميه الذين أساءوا إلى سليل آل البيت . وقارن ظالميه بقتلة الحسين . وأشار إلى شائعة أطلقها عليه أمين السلطان بأنه أرمنى وغير مختن ، وقارن أمين السلطان بابن زياد حاكم الكوفة زمن استشهاد الحسين .

تميل المؤلفة هنا إلى الاعتقاد بأن الأفغانى ترك وراءه فى طهران معجبين ومريدين كثيرين ، وربما ترك جمعية سرية مكونة من هؤلاء . ومع ذلك فحركة

السخط والثورة على امتياز الدخان الذى منح سرا للإنجليز ترجع فى الأساس إلى علماء إيران والعراق ، لا إلى الأفغانى الذى كانت شهرته الدولية فى إثارة السخط سببا فى نسبة الحركة إليه . وقد ساهم فى التعبئة لهذه الحركة إيرانيون فى استنبول ولندن . فقد كان لصحيفة « أخطار » التى ظهرت فى استنبول بالفارسية منذ ١٨٧٠ دور كبير فى إثارة السخط ، وكذلك صحيفة « قانون » التى ظهرت فى لندن بالفارسية أيضا على يدى الوزير المخلوع ما لكم خان . ومع ذلك ذكر الإنجليز فى تقاريرهم أن المنشورات المعادية للمشروع فى طهران صدرت من جمعية سرية أنشأها الأفغانى أثناء وجوده .

ولما ازداد نشاط الأفغانى فى البصرة ضد الشاه طالب الأخير فى رسالته لسفيره فى استنبول بإبعاد الأفغانى إلى اليمن وإرسال ما ضبط معه من أوراق فى بغداد . ولكن السلطان العثمانى خشى منه فى اليمن (كان بها حركة تمرد ضده وقتها) وطلب إحضاره إلى استنبول . وطلب هو نفسه السفر إلى لندن فأجيب إلى طلبه ، وسافر . وبعد رحيله مباشرة وصلت برقية من السلطان بمنعه من السفر إلى لندن كما قال عبد القادر المغربى . ومن البصرة أرسل الأفغانى رسالة إلى أمين الضرب ذكر فيها أن أهل نجد يريدون سفره إليها ، وأنه يفكر فى ذلك (بتاريخ ٢ يونيو ١٨٩١) . وهنا تأخذ المؤلف على الحكومة الإيرانية عدم تصرفها بحكمة وتتخذ إبعاده ، وإبعاد السيد على أكبر الذى انضم إليه فى البصرة . فإبعادهما صعد الموقف وزاد السخط . وقد قيل إن الأفغانى قرأ من البصرة فى سفينة بمعاونة أحد الشيوخ العرب ، وأن رحلته إلى لندن استغرقت ٣٢ يوما .

وصل الأفغانى إلى لندن فى حريف ١٨٩١ ، حيث أقام فترة بدار مالكم

نحان وبدأ في كتابة مقالاته ومثولاته المعارضة للشاه . وقدمه خان إلى الجمهور الإنجليزي ذات مرة بأنه «لوتر حركة الإصلاح الجديدة» . ورجا أن يحرك الأفغانى الشعب الإنجليزي ليحرك الأخير بدوره حكومته لمساعدة حركة الإصلاح الإيرانية «على تأسيس حكم يقوم على القانون» وكتب الأفغانى مقالا في فبراير ١٨٩٢ بعنوان «حكم الإرهاب في فارس» نشرته مجلة The Contemporary Review تحدث فيه عن العنف والاضطهاد اللذين يلقاهما أنصار الحرية والإصلاح . وأضاف أن «إيران تنتظر كلمة من إنجلترا فإذا لم تأت هذه الكلمة ، فإن روسيا على استعداد للاستفادة من الجو الراهن الذى يعيش فيه الشعب الايرانى» .

وتضيف المؤلفة :

«وكالعادة كان الأفغانى قادراً على التعامل مع الجمهور الغربى بلغة مختلفة تماما عن لغته فى التعامل مع الجمهور الإسلامى العريض ، وذلك عن طريق الإلحاح على المبادئ الليبرالية والعقلانية أكثر من الإلحاح على المبادئ الدينية . وكالعادة أيضا نجده يقلل من لهجته المعادية لبريطانيا حين يخاطب البريطانيين . ولا شك أنه ضمّن حديثه ترحيبا بالتدخل البريطانى فى إيران ، شريطة أن يكون ذلك عوناً للحرية والعدل بدلا من التنديد بسلطة الشاه كما حدث من قبل» .

غير أن أثره فى إيران كان أكبر من أثره فى إنجلترا ، مما جعل الشاه يمتنع لدى الحكومة الإنجليزية على وجوده ونشاطه . وسلط عليه صحيفة «أخطار» الفارسية فى استنبول لمهاجمته بتهمة النفاق مرة وتهمة الإلحاد مرة أخرى . وكان

هو في أحاديثه مع المستشرق براون قد صمم على قتل الشاه ورئيس وزرائه كجزء من حل الأزمة الإيرانية . غير أن الإنجليز لم يستجيبوا لطلبات الشاه وحكومته باعتقاله أو إبعاده ، واحتجوا بأن بلادهم ديمقراطية حرة ، وأن سفير إيران يستطيع إذا شاء أن يقاضيه في لندن . ومن جهة أخرى حاول أمين السلطان أن يؤلب عليه ميرزا حسن شيرازی الذي اتهمه بأنه يدعى السنية ويهاجم الشيعة في الصحف .

وفي لندن ساعد الأفغانى على ظهور صحيفة « ضياء الخافقين » ، ولكنه لم يكن محررها . فقد كان محررها حبيب سلمونى الذى قابله في رحلته الأولى إلى لندن وترجم له بعض خطبه . وكانت الصحيفة « موالية تماما ، وبشكل عام ، للسياسة الاستعمارية البريطانية في الشرق . ولا تكشف معظم مقالاتها عن أى أثر للأفغانى فضلا عن أنها لم تكن مهمة في نشر تأثيره » .

في هذه الأثناء بدأ السلطان عبد الحميد في الاتصال به ودعوته ، عن طريق رسم باشا سفيره في لندن ، ثم عن طريق أبى الهدى الصيادى . وفي رسالته الثانية إليه هدده الصيادى بأنه إذا لم يستجب لدعوة السلطان فعنى ذلك صحة ما أشيع عنه من أنه هاجم الأخير وخلافته في الصحف البريطانية ، وذكره بضرورة الحضور لإثبات براءته وحسن نيته . وكان الأفغانى في ذلك الوقت - كما روى الشاعر التركى عبد الحق حامد - يعيش في غرفة صغيرة علوية في إحدى ضواحي لندن . ويبدو أن الوعد والوعيد اللذين أبداهما الصيادى قد عملا عملهما . فقد استجاب الأفغانى ، وظهر في استنبول في صيف ١٨٩٢ وهو مملوء بالأمل في أن يوكل إليه السلطان مهمة أو عملا ، وأن يكمل هناك ما بدأه ضد الشاه .

لقد جاء إلى استنبول بأمتعة قليلة . (يبدو أنه لم يفكر في الإقامة الطويلة) وعاش في بيت ضيافة كبير على راتب شهري . وقد التقى بالسلطان فور حضوره وأحيط بالكرم وحسن اللقاء . ولكن سرعان ما بدأت محادثات أمين السلطان في ٢٥ يوليو ١٨٩٢ بشأن إبعاده أو تسليمه . وتؤكد الوثائق غير الإيرانية أن السلطان جاء به نتيجة ارتباطه بمشاريع بلنت والإنجليز التي هدفت وقتها إلى إنشاء خلافة عربية مناوئة .

وسرعان أيضا ما بدأ الأفغانى عام ١٨٩٤ في تأليب علماء إيران مرة أخرى على الشاه ومحاولة اكتسابهم إلى صف السلطان . غير أن العالم الخارجى لم يسمع كثيراً عن نشاطه خلال إقامته باستنبول . ويبدو أن السلطان لم يشجع النشر له أو عنه . وفي ديسمبر ١٨٩٥ زار بلنت استنبول فوجد أن العلاقة بين السلطان وضييفه قد ساءت . فلم يعد يلقاه ، بل أحاطه بالجواسيس ، حتى إن الأفغانى حاول مغادرة البلاد عن طريق طلب الإذن بالخروج فلما رفض السلطان تحول إلى السفارة البريطانية طالبا جواز سفر على أساس أنه أفغانى . ومع ذلك ما طله الإنجليز ، ولم يصغوا إلى صرخته التي ضمنها رسالته إلى السفير البريطانى في ١٩ نوفمبر ١٨٩٥ قائلا : « إن آلافا من المسلمين والمسيحيين يصرخون من أعماق قلوبهم : أنقذونا ! أنقذونا ! إن المصادفة وحدها هي التي تحدد الأمور هنا لا العقل ولا العدل . هأنذا أجيء باسم الإنسانية لجذب اهتمامكم إلى هذه الحالة ، وأضع إليكم أن تنظروا في طليي » .

ولكن وزارة الخارجية البريطانية فتحت ملفاتها ، بعد وصول هذا الملتبس ، وطلبت معلومات عنه من « مكتب الهند » فجاءها تقرير يحتوى على

ترجمة لحياته ، وفيها أنه إيراني ومعاد لبريطانيا . فأرسلت الخارجية إلى سفيرها في استنبول بتعليقات الاعتذار عن تلبية طلبه . ثم أعاد الأفغانى الكرة مع السلطان - كما يقول شكيب أرسلان - ولكنه لم يجد أذنا صاغية .

كان يقضى وقته في استنبول في أحاديث مع أفراد حلقتة التى كونها هناك من المريدين والمعارف ، ومنهم المغربى والمخزومى . وتقول المؤلفة إن الكتاب الذى سجل فيه الأخير أحاديث الأفغانى وخاطراته يجب أن يعامل بحذر ، لأن فيه إشارات لبعض ظواهر القرن العشرين في المخترعات والكلمات مثل الطائرات والاشتراكية الإسلامية والعداء للحرب . وترى أن الأفغانى كان في سنواته الأخيرة يضخم من نفوذه على الحكام أكثر من أى وقت مضى . بل لم يكن يميز بين الحقيقة والخيال فيما يروى من حكايات مثل مقابلته للقيصر الروسى التى لم تحدث . وفي هذه الحكايات أيضا يطل نمط واحد متكرر . ويتلخص في أن الحكام يكتشفون شهرته ومقدرته ثم يدعونه ويهبونه قدرا كبيرا من السلطة ، فإذا حاول استخدام سلطته في مصلحة الشعب والدستور والاستقلال شك فيه الحكام وأبعده . بل إنه يضخم عدد مرات طرده ، كأن يروى أن الإنجليز طردوه من الهند ، وأن القيصر طرده من روسيا . وتلاحظ المؤلفة في هذا المجال أن حديثه عن الدستور لم يظهر في كتاباته إلا خلال إقامته بمصر .

وخلال السنة الأخيرة من إقامته باستنبول جاءه ميرزا رضا كرماني وأقام شهورا كما سبق أن أوضحنا هوما باكدامان في كتابها . ثم عاد إلى طهران وقتل الشاه عند زيارته في أول مايو لضريح عبد العظيم (أحد أحفاد الحسن بن على) . واعترف كرماني في التحقيق بأن سيده كان على علم بنيته في قتل الشاه ،

وأنه (القاتل) سعيد لأنه أحرق قلب الشاه في ذات المكان الذي سبق أن أحرق فيه قلب أستاذه العظيم .

لقد مال الأفغانى في سنواته الأخيرة إلى الخيال والاختلاق . وقد عرضه مصرع الشاه إلى الصحافة الأوربية مرة أخرى بعد أن انقطع عنها بمجيئه إلى استنبول . ففي حديثه لصحيفة ألمانية أنكر صلته بقتل الشاه بالرغم من ترحيبه بالفعل نفسه . وفي حديثه لصحيفة أخرى أنكر أن يكون ميرزا قاتل الشاه بسبب عجزه وضعفه . ومع ذلك جرت مكاتبات كثيرة من جانب الحكومة الإيرانية لتسليم الأفغانى حتى قبل مصرع الشاه . وهددت إيران بقطع علاقاتها مع تركيا ، وأخرت تنفيذ حكم الإعدام في قاتل الشاه بغية استكمال التحقيق مع الأفغانى ومحاكمته . وراح الأتراك من جانبهم يطالبون الإيرانيين بأدلة على اشتراك الأفغانى في تدبير الجريمة ، قائلين أنه أفغانى . لا يجوز تسليمه ، وإن كان قد قيل إن السلطان سجنه بضعة أيام بعد مصرع الشاه . ولم ينقله من التسليم على أية حال سوى مرضه المفاجئ ووفاته بعد أسابيع . فقد أصيب بسرطان الفك في آخر شهر من حياته . ويبدو أن طبيبه عزا ذلك إلى الإفراط في التدخين والشاى . وفشلت في إنقاذه عمليتان أجراهما له طبيب السلطان .

وإذا كان الأفغانى قد أوحى بغير شك إلى تلميذه بقتل الشاه كما تقول المؤلفة فإن السفير الإيراني في استنبول ظل يقوم بمساع مكثفة لتسليمه إلى الحكومة الإيرانية ، حتى أعلن عن مرضه الخطير المفاجئ . وعندئذ أبرق السفير إلى حكومته في ٣٠ ديسمبر ١٨٩٦ بما طرأ على الموضوع ، معلنا في سعادة عن مرض الأفغانى وقرب أجله ، وانتقام الله للشاه ، وعدم ضرورة الاستمرار في المطالبة بتسليمه .

وإذا كانت هوما باكدامان قد قبلت - كما رأينا - رواية موت الأفغانى
بالسم ، وأيدتها ببعض الحجج فإن المؤلفة هنا لا تميل إلى هذا الرأى ، وترى
موته طبيعيا .

عند هذا الحد تصل المؤلفة إلى خاتمة كتابها الضخم فتقول إن شهرة الأفغانى
لم تتحقق إلا بعد وفاته . وإنه أصبح موضوعا للتراع بين كثير من الأطراف
الفكرية المتضادة مثل التقدميين والإخوان المسلمين ، وإن شهرته زادت في مصر
وأفغانستان حتى صار - بطلا أسطوريا . وكما يحدث كثيرا لمثل هؤلاء الأبطال فإن
نقدهم ليس مستحبا . ومع ذلك فحتى إذا خلصناه من الأساطير فلا بد أن يبقى
منه رجل كرس معظم حياته لمحاولة إنقاذ أو تحرير البلاد الإسلامية من السيطرة
البريطانية ... وقد ألقى ظله بطرق متعددة على القوة والضعف في الفكر والنشاط
الإسلاميين خلال الحقب التالية بعد وفاته . بل إن سمعته تبدو آمنة حتى بعد أن
تخضع الأساطير التي حوله للفحص النقدي ... وليس له منافس في عصره
ككاتب سياسى ومتحدث وصاحب نشاط رائد أحس الناس بتأثيره في كثير من
بلاد المسلمين المختلفة » .

وبهذه الخاتمة المقتضية - على نحو ما فعلت في كتابها السابق - تنهى المؤلفة
كتابها الذى جشمها الكثير من الجهد والوقت . وقد كان الكتاب بحاجة - كما هو
واضح - إلى خاتمة أكثر تفصيلا ، تلم - على الأقل - تلك الخيوط العديدة
التي أطلقتها المؤلفة ونثرتها على فصول الكتاب التسعة . ولأن قصدها كان أن
تكتب سيرة شاملة جديدة للرجل من منظور سياسى فقد اتبعت منهجا تاريخيا
صارما إلى حد كبير ، وركزت على سياق الأحداث وتسلسلها وتفصيلها دون
عناية كبيرة بالقضايا الفكرية أو بالتحليل الاجتماعى لخلفية هذه القضايا كما كتب

حامد عنایت رئیس قسم العلوم السیاسیة بجامعة طهران فی تقدہ للکتاب ، عند ظهورہ ، بمجلة «دراسات إيرانية»^(١) . ویضیف عنایت أيضا :

«ومع أن هذا المنهج فی الدراسة قد تستوجبہ متطلبات التاريخ المباشر القوائم علی التابع الزمینی فهو لا یعین كثيراً أولئك الذين یهتمون بدراسة الأفكار قدر ما یتجاهل فی كثير من الأحوال جدلیات عملية التفكير ، وفرض علیها بناء يستوجبہ التابع الزمینی . وأکبر نقیصة فی الدراسة السیریة هو عجزها عن تقديم قصة شاملة للحیة العقلیة للشخص المطلوب دراسته . وهكذا توجد معلومات وافرة عن التطور الثقافی والعقلی لجمال الدین ، وهی معلومات متناثرة علی طوال کتاب الأستاذ کیدی ، ولكنها تظل فی كثير من الأحوال متفصلة ، مما یؤدی أحيانا إلى التکرار . ویندر أن یؤدی إلى التقییم النقدي الشامل . وعلى سبیل المثال نجد فی صفحات عديدة أن مفهوم جمال الدین للدين كان وظیفیا ، بمعنى أن الدین عنده أداة ، وخاضع علی الدوام للاعتبارات السیاسیة (صفحات ٩٥ ، ١١٢ ، ١٤٠ ، ١٨٠ ، ١٩٥ ، الخ) ویثیر هذا بالطبع مسألة الإخلاص الدینی عند جمال الدین (وهی مسألة ناقشها الأستاذ إلی کدوری فی دراسته المختلف علیها : الأفغانی وعبدہ - مقال فی الکفر بالدين والكفاح السیاسی فی الإسلام الحديث . لندن . ١٩٦٦) وهذا یواجهنا أيضا بمشكلة العلاقة بین أفكار جمال الدین وتيار الحداثة الإسلامی بوجه عام . فإذا نظرنا إلى بنية الکتاب وجدنا أن القسم الوحید الذی یتوقع فیہ القارئ مناقشة هذه المشاكل بالتفصیل هو الخاتمة ، ولكن هذه الخاتمة تحیب آمالنا بكونها قصيرة (ص ٤٢١ - ٤٢٢) وتعجز عن استخلاص الملاحظات المتناثرة للمؤلفة^(٢) .

(١) راجع Eranian Studies, pp.246-55

(٢) Idid ., p.247

ويمضي الكاتب الباحث في نقده للكتاب فيذكر أن محاولة المؤلف لمناقشة مثل هذه القضايا الفكرية عند تعرضها للرد على الدهرين والرد على رينان لا تشفى الغليل ، وأن ثمة حلقة واحدة على الأقل في حياة الأفغانى لا يمكن تفسيرها إذا أخذنا بأنه إيراني ، وتلك هى تدخله المفاجئ في سياسة أفغانستان فور ظهوره المزعوم هناك عام ١٨٦٦ . ويتساءل : كيف أمكن لشاب في عشرينياته الأولى ، بغير تجربة سابقة ، أن يحقق مكانه بارزة في أعلى الدوائر السياسية ببلد غريب ؟ لقد حاولت المؤلف الإجابة عن السؤال عن طريق الوثائق المتاحة بأن الأفغانى ربما كان يحمل أوراقا مهمة أو ربما يرجع ذلك إلى مغناطيسيته الشخصية ومقدرته العقلية اللتين استمرتتا معه طوال حياته وساعدته على اقتحام دوائر أصحاب السلطان والدكاء .

ولكن الكاتب يرى أن هذا الترجيح أشبه بعملية حل الألغاز والفواير ، وأن مسألة الجدل - بعد ذلك - حول جنسية الأفغانى لا أهمية لها أحيانا ، وإن كانت المؤلف تفلل من تفاهتها وتذكرنا بأهميتها على أساس أنها متصلة بمسألة تدين جمال الدين . « وهنا يجب أن نلاحظ نقطتين : الأولى أنه إذا كانت الأستاذة كيدى تعنى بعدم تمسك الأفغانى بالدين حمّله آراء غير سنية فتفسيرها صحيح . ولكن لأن بعض أمثلة عدم تمسكه بالدين قد فسرت بأنها كفر خالص (مثل رده على رينان) ، فإن مسألة جنسيته تصبح مقطوعة الصلة بطبيعة تفكيره الدينى . وأى مسلم بأية جنسية عرضة - على قدم المساواة - لأن يصبح زنديقا أو ملحدا ، ما لم نزعّم أن إيران بيثة أخصب من أى بلد إسلامى آخر في تفرغ الزندقة والإلحاد . ويبدو أن المؤلف تؤمن بهذا الزعم بالفعل كما يفهم من بعض ملاحظاتها في الكتاب (ساق الكاتب بضعة أمثلة) ... فإذا افترضنا أن هذا صحيح فلماذا لم يظهر في إيران خلال القرن التاسع عشر إلا

القليل جدا من الناس الذين اقتدوا برؤية دينية سياسية مماثلة لرؤية جمال الدين ؟ هل كان عدم تمسك جمال الدين بالدين بالدين راجعا إلى نشأته في إيران أم إلى تأثير الثقافة الغربية التي امتصتها خصائصه العقلية . أما النقطة الأخرى فهي أنه قدر ما كان في فكر جمال الدين من عناصر تعكس المؤثرات الشيعية ففي إمكاننا أن نشير إلى عناصر تشير بدورها إلى التعاليم السنية ، وعلى رأسها مفهومه المتحرر الغاضب للإسلام الذي كان في القرن التاسع عشر على الأقل أقرب إلى النمو داخل بيئة سنية لاشيعية ، وكذلك ميوله السلفية التي حببته إلى جماعات متشددة مثل الأخوان المسلمين وكانت مسئولة فيما يبدو عن اتهامه ذات مرة بالوهابية ، وكذلك مناصرته للنظام الجمهوري (ص ١٠٨) التي تتفق أكثر مع النظرية السياسية السنية ونظام البيعة والعهد مما لا يتفق مع الفكرة الشيعية في الإمامة المنزلة^(١) .

يوصلنا هذا كما يقول الكاتب إلى التساؤل : ماذا كان في شخصية جمال الدين وسلوكه حتى يكون له ذلك الأثر البالغ الفريد بين الصفوة المسلمة ؟ إن كيدى تجيب عن ذلك في الفصل الثاني من كتابها حين تتناول حياة جمال الدين في مصر . وترى أن لذلك الأثر أربعة أسباب هي : المغناطيسية والجاذبية الشخصية ، ارتباطه بأفكار الفلاسفة الإسلاميين ومناهجهم ، كراهيته للتغلغل الغربي ولاسيما البريطاني في أراضى المسلمين ، أساليبه التعليمية الحية في نبد التكرار والحفظ واستبدالهما بتفسير النصوص . ولكن الكاتب يرى أن السببين المتعلقين بالجاذبية الشخصية وكراهية الأجانب هما سر شعبيته ، في حين أن

Ibid, p.251 (١)

السببين الآخرين أثبتا فشلها في كثير من المناسبات كما في صدامه مع التقليديين في تركيا .

غير أن ثمة روايات تتناقض تماما مع هذه الخصائص الإيجابية في شخصيته كزعيم ديني وسياسي ، كما يقول الكاتب . وهذه الروايات ذكرتها المؤلفة ولكنها لم تهتم بالتعليق عليها . ومنها رواية مراسل التايمز في القاهرة التي تشير إلى أن آراء جمال الدين فجأة وعمومية ، ولا أصالة فيها ، وكذلك رواية السيد حسين بلجرامى الشيعي الليبرالي الهندي الذي قال إن معلوماته ضحلة ، فضلا عن رواية أمين الدولة في مذكراته الذي كتب أن « معرفة جمال الدين كانت تقوم أساسا على ذاكرة قوية للمصادر العامة مثل الصحف والخطب أكثر مما تقوم على العمق ، ولكنه بدا في بلد جاهل كليبران كمنع من المعرفة » فكيف نوفق بين هذه وتلك من الصفات والخصائص ؟ الجواب هو البعد عن الأوصاف أو الصفات المبالغ فيها ، لاسيما أن كتاباته وأفكاره لا تكشف عن أنه امتداد أو وريث لابن سينا ، وإنما هو في النهاية كما قالت كيدى « كاتب سياسي رائد ومتحدث وصاحب نشاط سياسي » ، كان يؤمن باستقلال البلاد الإسلامية وقوتها العسكرية ووحدة أهلها ، وكان كل ما عدا ذلك عنده بمثابة وسائل .

وهذا ما يمكن أن يفسر لنا تناقض آرائه أو مواقفه . فهو حين انخرط في النشاط الماسوفي بمصر كان ذلك من أجل خططه السياسية الرامية إلى التغيير . وحين تناقض « الرد على الدهريين » مع آرائه الدينية الأخرى كان ذلك من أجل تحقيق وحدة الهنود - مسلمين وغير مسلمين - ضد الإنجليز . وحين طفق رده على رينان بالإلحاد كان ذلك لأنه أراد - في باريس - أن يؤثر في جمهور الصفوة الغربية برأيه التطوري المتقدم في التاريخ مما يقوى مكانة المسلمين فيما تصور .

هذه التفسيرات توحى بها ملاحظات المؤلفة ، وهى - عند الكاتب - تكشف عن الضعف الأساسى فى تيار الحدائى الإسلامى واهتمامه بالمسرف بالسياسة على حساب مواجهة بعض القضايا الحيوية الأساسية فى العلاقة بين الإسلام والعالم الحديث . وربما كان هذا واجباً لا مفر منه فى الكفاح ضد الاستعمار فى القرن التاسع عشر . « ولكن ما دل على الضرر الأكبر فيما بعد تمثل فى الأسلوب الخاص الذى اتبعه بعض دعاة الحدائى فى ممارسة السياسة . فقد كانت الجماهير المسلمة فى ذلك الوقت أكثر جهلاً مما هى عليه اليوم ، وكانت الصفوة المتعلمة المتنورة ذات المقدرة على قيادة كفاح الجماهير من أجل الاستقلال ضئيلة وبلا قوة . ومن ثمة فكثيراً ما رأى بعض دعاة الحدائى ، ولاسيما جمال الدين ، أن أفضل فرصة لتحقيق مثلهم التقديمية تتمثل فى التقرب من الحكام التقليديين . فلما لم تنجح هذه الطريقة لجأوا إلى سياسة التآمر ... وقد ورثت أجيال متعاقبة من دعاة الحدائى هذا الضعف عن الرواد . ومن ثمة ضحواً بالنهضة الثقافية مقابل النشاط السياسى التآمرى ، وأحلوا مكائد العصابات محل التربية السياسية للجماهير . (١) »

ويمكن أن نضيف إلى هذا النقد ملاحظات أخرى . وأولى هذه الملاحظات أن المؤلفة فصلت فصلاً حاسماً بين ما سمته السيرة التقليدية المشهورة (عبد - زيدان) وبين المصادر الجديدة كالوثائق الإيرانية والبريطانية ، وفصلت المصادر الجديدة على القديمة بدعى أن الأخيرة مصدرها الأفغانى نفسه الذى كان يجب أن يظهر أمام الناس بالصورة المرضية له هو شخصياً . ولا نعتقد أن هذا الفصل الحاسم من متطلبات النظر الموضوعى فى كناية السيرة ، فضلاً عن أن

السيرة التقليدية ليست مما يستغنى عنه برمته . وإذا كانت « الوثائق » الإيرانية قد كشفت الكثير عن حياة الأفغانى وأعماله فإن الوثائق البريطانية - التى اعتمدت عليها المؤلفه كثيرا - ينبغى أن تعامل بذات الحذر الذى عاملت به المؤلفه الوثائق التقليدية ، ابتداء من فترة ظهوره بأفغانستان . وقد سبق أن أشار قدسى زاده إلى ذلك منتقدا كدورى فى تعويله على التقارير البريطانية .

لقد سبق أن لاحظنا عند عرضنا لبحث المؤلفه الأول أن تقرير موظف حكومة كابول عن الأفغانى ذكر أن عينيه زرقاوان (وهما سوداوان) ، وأن عمره ٣٥ سنة (وكان ٣٠ سنة) . وقد استمرت هذه التقارير التى كتبها الإنجليز أو عملائهم على هذا النحو من عدم الدقة طوال حياة الأفغانى بعد ذلك . ومنها تقرير مراسل « التايمز » فى القاهرة فى ٨ سبتمبر ١٨٧٩ الذى ذكر أن الأفغانى أبعد إلى جدة (والصواب أنه أبعد إلى الهند) ، وتقرير فرانك لاسلز قنصل إنجلترا العام فى مصر فى ٣٠ سبتمبر ١٨٧٩ الذى ذكر أن الأفغانى سبق نفيه من الجزائر (التي لم يزرها) ، وتقرير السفير البريطانى فى موسكو الذى ذكر أنه سيتولى منصبا إداريا فى التركستان (مما لم تؤيده أية رواية) . ولم يكن عدم الدقة وحده هو طابع هذه التقارير ، فن الملاحظ أيضا أنها حرصت - بشكل عام - على التقليل من شأن الأفغانى والاستهانة به . ومن ذلك تقرير مراسل التايمز السابق الذى ذكر أن « هناك رجلا يدعى جمال الدين ، وهو أفغانى ذو ماضى مرعب ... » ، وتقرير لاسلز السابق أيضا الذى ذكر أن الخديوى توفيق أبلغه أنه نهب منذ فترة إلى نشاط رجل أفغانى اسمه جمال الدين ... » ، وتقرير قنصل إنجلترا فى روسيا الذى ذكر أنه « مغامر عربى كان يحمر لفترة صحيفة عربية فى باريس ... » ، وفى هذه التقارير وغيرها لانجد دقة المعلومات ولا موضوعية الحكم . وربما كان ذلك طبيعيا فى القرن الماضى ، بسبب تخلف وسائل الحصول

على المعلومات وتصوير أعداء الإنجليز بصورة مستخفة . ولكن كان على المؤلف أن تناقش مثل هذه الأمور بدلا من الإفاضة في إيراد هذه التقارير دون مقارنتها بالرأى الآخر في مراسلات الرجل أو روايات المصادر الأخرى .

ولعل هذا الاستخفاف بالأفغانى في التقارير الإنجليزية هو الذى أضفى على الكتاب كله بعد ذلك نغمة عامة من الاستخفاف أيضا بالرجل وأفكاره وأعماله . وهى نغمة ساندتها المؤلف إلى حد كبير ، بالقول الصريح أحيانا والاعتماد على الروايات المضادة أحيانا أخرى ، وعزل المعلومات والحكايات الإنسانية الصغيرة ذات الدلالة التى تصوره إنسانا كبير القلب مما رواه تلميذه السورى عبد القادر المغربى فى كتابه عنه على سبيل المثال . ومن مظاهر هذا الاستخفاف قول المؤلف أن شهرة الأفغانى بدأت بعد وفاته . وأبسط دليل على خطأ حكمها واستهانتها بالرجل هو أنها وجدت مادة ضخمة لكتاب ضخيم عن سيرته . وإذا كانت تقصد بالشهرة طابعها الجماهيرى فقد كان من الصعب تحقيق ذلك على مستوى الشرق كله فى زمن كانت فيه الكلمة المطبوعة هى أداة الاتصال الجماهيرى الموجهة إلى الصفوة من المتعلمين . ومع ذلك كان للرجل شهرة فى تركيا ومصر والهند وفرنسا وإيران على الأقل فى حياته ، شهرة داخل نطاق الصفوة على الأقل أيضا . أما بعد وفاته فقد ازدادت شهرته ، وتجاوزت نطاق الصفوة مع ظهور وسائل الاتصال الأوسع بالجماهير وازدياد نسبة متعلميها . وسوف نعود لمناقشة بعض القضايا الأخرى التى أثارها الكتاب عند تقييمنا لحياة الرجل وأفكاره .

- ٨ -

ظلت الدراسات الأفغانية عن الأفغانى بمعزل عن الدراسات الإيرانية -

والاستشرافية حتى ظهور « الوثائق » وما تلاها من دراسات . وعندئذ بدأ الدارسون الأفغان في تناول حياة الرجل الذي انتسب إليهم ونقل رفاته إلى أرضهم ومع ذلك ظلت هذه الدراسات فقيرة إلى حد كبير ، تعول إلى حد كبير أيضا على الدراسات العربية . ومن هذه الدراسات دراسة الباحث عبد الحكيم طيبي ، وهي دراسة مختصرة قسمها - بعد المقدمة - إلى خمسة فصول تناول فيها ماسماه المبادئ التي سار عليها الأفغانى ، وهي :

- ١ - إنجاز الإصلاحات الوطنية والدولية من القمة عن طريق تأسيس دولة تكون نموذجا لغيرها .
- ٢ - استخدام فرنسا وألمانيا كقوة ثالثة لمساعدة الكفاح الأسيوى ضد إنجلترا وروسيا .
- ٣ - استخدام بريطانيا لمساعدة المسلمين ضد روسيا القيصرية كخطة تطبق في حالة فشل الخطة السابقة .
- ٤ - سفره إلى روسيا (١٨٨٧ - ٨٩) للحصول على مساعدتهم ضد الإنجليز في حالة فشل الخطة السابقة (رقم ٣) .
- ٥ - الجامعة الإسلامية كسلاح ضد السيطرة الغربية وتحرير المسلمين من هذه السيطرة .

هذه المبادئ الخمسة كانت في الوقت ذاته خططا سار عليها الأفغانى في حياته السياسية . وقبل أن يعرض الباحث لهذه الحياة أكد ما سبق أن جاء في السيرة المعتمدة من أن الأفغانى ولد في كوناوى لسيد (من آل البيت) أفغانى يدعى السيد صفدر ، وأن مسقط رأسه هو قرية شيرجراح من أعمال كوناوى .

وأضاف أن شخصه وفكره وجدا ترحيبا من شخصيات عالمية كثيرة منها نهرو وإقبال ونامق كمال .

ولا يختلف الباحث كثيراً في الإطار العام لحياة جبال الدين كما سجلتها الدراسات السابقة ، ولكنه يعرض لهذا الإطار دون تفاصيل أو هوامش . ومن ذلك أن الإنجليز عرضوا على الأفغانى - بسبب ثورة المهدي في السودان - أن يكون حاكماً هناك بهدف التخلص من المهدي والأفغانى في آن واحد ، وأن راندولف تشرشل كان وسيط العرض ، ولكن الأفغانى ابتسم وقال : « منذ متى كان الإنجليز مثلاً كما للسودان ؟ إن السودان ملك للسودانيين » ومن ذلك أيضاً سعيه مع الإنجليز لتكوين اتحاد بين أفغانستان وتركيا وإيران وبريطانيا . وقد تباحث بشأن ذلك مع درموند وولف واتفقا على السفر معا إلى استنبول وعرض الأمر على السلطان . ولكن وولف خذله في آخر لحظة وسافر وحده ، فغضب الأفغانى وفقد الأمل في مساعدة بريطانيا للشرقيين . وفي أثناء وجوده بلندن شجع البريطانيين على إعلان الحرب ضد روسيا القيصرية وإعلان الجهاد المقدس في بلاد الإسلام في صف الإنجليز . فلما فشل في تحقيق هذا الهدف فكر خلال رحلته إلى روسيا في تأليب الروس على البريطانيين . وفي روسيا قضى وقته في كتابة المنشورات ضد الإنجليز مع المهرجا الهندى ديليب سينج ، وكان يرسل هذه المنشورات إلى مصر لتوزيعها مع رجل أفغانى يدعى عبد الرسول (ذكره بلنت في يومياته) وفي روسيا أيضاً عرض عليه منصب شيخ الإسلام فرفض العرض . وانتهى الأمر بأن الروس لم يرحبوا بفكرة محاربة الإنجليز بسبب العلاقة الوثيقة التى ربطت بين القيصر والملكة فيكتوريا (زواج ابنته بابن الملكة) ولم يجد الأفغانى أمامه سوى الاعتماد على آخر مبدأ أو خطة ، أى الوحدة الإسلامية . ولكن انشغاله بخصومة الشاه وسوء الوضع في إيران لم يسعفه على تحقيق

خطته ، حتى وافق على السفر إلى تركيا بهدف العمل من أجل الخطة . ولكن السلطان لم يمكنه من ذلك .

ليس في هذا الكتاب الصغير وثيقة واحدة سوى صورة زنكوغرافية لورقة بخط الأفغانى كتب عليها اسمه وتوقيعه بعبارة « من سكنة كابل من أهالى الأفغان - السيد جمال الدين من سادات كتر » . وقد اتخذ المؤلف هذه العبارة سنداً لنسبه الأفغانى إلى أفغانستان . وباستثناء ذلك لا يوجد في الكتاب ما يثبت أفغانية الأفغانى سوى المتواتر والمشهور من الروايات في العرية .

- ٩ -

ظللنا في عزلة تامة عن الوثائق والدراسات المبنية عليها عشرين عاماً . حتى نشر الدكتور لويس عوض سلسلة مقالاته بعنوان « الايراني الغامض في مصر » بمجلة « التضامن » بلندن في الفترة من ١٦ إبريل إلى ١٠ سبتمبر ١٩٨٣ . وفي هذه المقالات التي بلغت ١٨ مقالة رجع الكاتب إلى مصدرين أساسيين استقى منهما مادة البحث ونصوصه وبعض أحكامه . وكان رجوعه إلى المصدر الثاني مترتباً بالضرورة على رجوعه إلى المصدر الأول . ولكنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى ذلك إلا عند رجوعه للمصدر الثاني ، وعندئذ كان يذكره مشيراً أحياناً إلى أرقام الصفحات التي ينقل منها . وعند رجوعه للمصدر الأول كان يكتفي بالإشارة إلى المصادر الأصلية لهذا المصدر ، وهي طريقة معينة أوقعته في مشاكل كثيرة كان في غنى عنها لو تواضع واقتصر على المصدر المباشر الذي ينقل عنه .

أما المصدر الأول لهذه المقالات فهو الكتاب الضخم الذي ألفته نيكي كيدى حول سيرة الأفغانى السياسية . وأما المصدر الآخر فكان الجزء الأول من

الكتاب الضخم أيضا الذي ألفه محمد رشيد رضا حول تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده ، وكان هذا المصدر نفسه من مصادر المصدر الأول . ومن ثمة كان من الطبيعي أن يعود إليه الكاتب ، ولا سيما فيما يتعلق بالنصوص العربية التي ترجمتها الباحثة الأمريكية إلى الإنجليزية في كتابها . ومع ذلك رجع الكاتب إلى بعض المصادر الثانوية الأخرى مثل كتاب كرومر عن مصر وكتاب محمد أحمد خلف الله عن عبد الله النديم . وفي هذا كله ، وعلى طول المقالات الثماني عشرة ، بدا أمام القارئ وكأنه أحاط بالموضوع ووثائقه ودراساته الاستشرافية كما سنرى .

وقد استهل لويس عوض مقالاته بعبارة تردنا على الفور إلى خاتمة كتاب كيندي قال فيها حول إقامة الأفغانى بمصر :

« وأهم من كل هذا أنه بنى لنفسه وبنيت له في مصر أسطورة ، حتى غدا الناس في مصر يقدسونه دون أن يقرأوا له شيئا ، ويقرأون عنه أكثر مما يقرأون له . ويضعونه فوق مستوى النقد ، بل فوق مستوى البحث ، وهو داء وبيل . حتى مدارس الفكر المخالفة له انبهرت به فلم تعد تعرف أنها تخالفه في أكثر ما يقول » .

ويشير بعد ذلك إلى ما صدر عن الأفغانى من دراسات بقوله :

« ومع ذلك ففي السنوات العشر الأخيرة توافر عليه الدارسون ولا سيما في أوروبا وأمريكا يحاولون الكشف عن لغزه ... »

ومع التغاضى عن حساب السنين العشرين التي حسبها الكاتب عشرا يمضى فيشير إلى بعض عناوين الكتب للدارسين الذين عناهم بعبارة السابقة ، وكلها صدرت قبل عشر سنوات كما أوضحنا من قبل . ولكنه يثير الشك ، ابتداء ، في

اطلاعه على جهود هؤلاء الدارسين حين يذكر- في معرض ذكره للعناوين - أن من أهم الكتب التي صدرت في الأعوام الأخيرة عن الأفغانى : « وثائق غير منشورة تتصل بالسيد جمال الدين الأفغانى » للأستاذين إيراج أفشارو أصغر مهدوى (بالفرنسية طهران ١٩٦٣) . ولا يقع الشك بسبب العنوان غير الدقيق للوثائق كما سبق أن أثبتناه ، وإنما يقع بسبب كلمة « بالفرنسية » . فالكتاب ليس فيه من الفرنسية سوى عناوينه التي وضعت على صفحة غلافه الأخير . أما مادته فبلغتها هي الفارسية التي ترجمت إليها الوثائق . ثم يأتى بعد ذلك الجانب الأكبر من الكتاب الضخم ويتكون من صور فوتوغرافية لكثير من الوثائق المتصلة بالأفغانى بعدد من اللغات على رأسها الفارسية والعربية . ومعنى هذا أن الكاتب لم يطلع على هذه الوثائق إلا فى اقتباسات الباحثة الأمريكية منها .

يؤكد ما نقول دليان واضحان فى المقالات ومتمشران على طولها .

أما الدليل الأول فهو العبارات الكثيرة المنتشرة مثل : « ولكن الوثائق البريطانية تشتمل على قصيدة نظمها الأفغانى فى رشدى (صحته رشيدى) باشا وزير الداخلية » ، أو « وفى جوازات السفر التى كان يزوده بها قناصل إيران وهى مصورة فى الوثائق البريطانية » أو « فى الوثائق البريطانية دعوات للأفغانى لحضور اجتماعات المحفل الماسونى » أو « وفى وثائق وزارة الخارجية البريطانية صورة من خطاب مسهب كتبه الأفغانى بالعربية من بور سعيد إلى راعيه رياض باشا » الخ . فى هذه العبارات وغيرها يخلط الكاتب بين « الوثائق » والوثائق البريطانية ، وكل ما ذكره من بيانات مقصود به « الوثائق » ، أى الوثائق الإيرانية التى نشرتها جامعة طهران ، ولا وجود لها فى الوثائق البريطانية . وقد درجت كيدى وغيرها من الباحثين على الإشارة إلى الوثائق الإيرانية فى الهامش بكلمة « الوثائق » فحسب .

ويبدو أن الكاتب لم ينتبه إلى ذلك فتهاذى في الخلط بين الوثائق ، وهو خلط يصل أحيانا إلى حد الشطط حين يقول مثلا : « وفي ٢٤ ديسمبر كتب محمد عبده من تونس إلى الأفغانى في باريس خطابا محفوظا في مكتبة المجلس بطهران . ومنه صورة مترجمة بالفارسية في وثائق وزارة الخارجية البريطانية ، وقد ترجمته المذكورة هوما باكدامان إلى الفرنسية في كتابها عن الأفغانى » . فالخطاب موجود بالفعل بمكتبة المجلس بطهران ضمن وثائق الأفغانى ، ولكن لماذا توجد منه نسخة مترجمة بالفارسية - لا الإنجليزية - في وثائق الخارجية البريطانية ؟ وما قيمتها التاريخية ؟ السبب أن كيلى رجعت إلى الترجمة الفرنسية التى جاءت في مقتطفات باكدامان بكتابها ، ولكن باكدامان لم تترجم الخطاب كاملا إلى الفرنسية وإنما اقتبست منه . وكذلك الحال حين يشير الكاتب إلى خطاب كتبه الأفغانى لشخصية تركية كبيرة بالفارسية حول الوحدة الإسلامية فيذكر أنه « مصور ومحفظة صورته في وثائق وزارة الخارجية البريطانية تحت رقم مصورات ٢٦ - ٢٧ » والصحيح أن الرقم المذكور موجود في « الوثائق الإيرانية مرة أخرى ، وأن كيلى أشارت إلى ذلك في الهامش حين اقتبست منه نص عباراته . وإذا كانت كيلى قد عارضت باكدامان في أن الخطاب كتب أوائل إقامة الأفغانى بمصر ، وأنه كتب في أواخر إقامته عامي ١٨٧٧ - ٧٨ بسبب بعض ما جاء فيه عن الحرب الروسية التركية فقد جاراها الكاتب هنا (التضامن : ١٦ / ٧ / ٨٣ ص ٨٠) ورتب على ذلك أربع نتائج خطيرة منها أن الأفغانى :

« وقت أن كان يتبنى في مصر دعوة « القومية المصرية » ودعوة « مصر للمصريين » ويذكر المصريين بأعجاد الفراعنة مسايرة للتيار الوطنى الجارف ضد الاستعمار الأوروبى والاستعمار التركى جميعا ، كان يخطط سرا مع ركاثره العثمانية

لنصف كل دعوة للقوميات الوطنية ويمهد لتوحيد العالم الإسلامى تحت الخلافة العثمانية .

ولكن مسودة هذا الخطاب نفسه الذى كتبه الأفغانى - بلا تاريخ - وجهه إلى شخصية عثمانية كبيرة لا تعنى أنه «يُضَمُّها» وأرسلها من ناحية ، ولا تعنى - من ناحية أخرى - كل هذه النتائج الخطيرة التى رتبها الكاتب ، فضلا عن أن باكدامان مالت إلى أنه كتبها فى أوائل إقامته بمصر ، وهذا هو الأرجح ، لأنه ما معنى أن ينقطع هذا الانقطاع الطويل عن صلاته بالعثمانيين ثم يكتب لهم فجأة عن مشروع للوحدة ؟

من قبيل الشطط أيضا ما يقوله الكاتب عن العروة الوثقى :

« وفى الوثائق البريطانية قائمة تفصيلية بأسماء من كانت «العروة الوثقى» ترسل إليهم فى العالم الإسلامى ، مما يدل على أن جواسيس الإنجليز كانوا قريبين من مركز إدارتها » (التضامن : ١٣ / ٨ / ٨٣ ص ٦٥) .

وهو قد قرأ الملاحظة عند كيدى ، ولكن خلطه بين الوثائق هو الذى أدعى به إلى الشطط فى التعليق . فالقائمة التى يتحدث عنها وجدت فى «الوثائق» أ: أوراقه الإيرانية . وبذلك لم يكن هناك جواسيس للإنجليز قريبين من مركز إدار الجريدة أو شيء من هذا القبيل !

أما الدليل الآخر على عدم اطلاع الكاتب على «الوثائق» فيتمثل فى نصوص الوثائق - ولاسيما الرسائل - العربية التى نقلها كيدى أو اقتبست منها كمسودة خطاب الأفغانى لرياض باشا . وقد حاولت كيدى أن تترجم المسودة بكاملها فى آخر كتابها ، ولكن التوفيق خانها فى كثير من المواضع بسبب كثرة الشطب ودقة الخط وعدم وضوح الصورة . وحاول الكاتب أن يتجنب الترجمة

الحرفية حتى لا يبدو غير مطلع على أصل المسودة التي جاءت بالوثائق . وكانت النتيجة أن كيدى أوقعته في الخطأ نتيجة قلة خبرتها بخط الأفغانى . فقد قرأت عبارة « وإن الشيخ البكرى أولاً وشاهين باشا ثانياً » ونقلتها بصورة أخرى هي : « والشيخ البكرى أولاً وسامين باشا ثانياً » ، ربما لأن الأفغانى درج على كتابة الهاء قريبة من الميم . ومع أن العبارة كلها مشطوبة في الأصل ومصححة بعبارة أخرى لا يوجد بها اسم شاهين باشا فقد نقلتها المؤلفة دون التصحيح ، ثم نقلها عنها لويس عوض كما هي وترجم « سامين » بكلمة « سمين » وأضاف بين قوسين « يبدو أن سمين باشا هذا هو راتب باشا الذى قاد ثورة الضباط الأولى على الوزارة الأوربية الأولى ، وزارة نوبار » (التضامن : ١٦ / ٧ / ٨٣ ص ٧٩) .

وقد ترتب على عدم إطلاع الكاتب على « الوثائق » - فوق ما ذكرناه - أنه تعامل مع المادة المتاحة في كتاب كيدى - وهى مادة غزيرة - بشيء كبير من الانبهار . فلم يناقش صحة هذه المادة أو كفاءتها في التعبير ، وإنما جارى المؤلفة في كثير من أحكامها التي درجت فيها على التقليل من شأن الأفغانى . وكان في مجاراته « ملكياً أكثر من الملك » في كثير من الأحيان . ومن ذلك قوله عن دراسة الأفغانى وإقامته بالعراق .

« وفي أثناء إقامته في العراق نسخ بخط يده رسالة عنوانها « رسالة في الصناعات » من وضع الشيخ أحمد الإحسانى مؤسس مذهب الشيخية ، ودون عليها أنه نسخ هذه الرسالة في بغداد ، دار السلام ، حيث هو غريب عن الديار ومنفى عن الأوطان ، وقعها يامضاء جمال الدين الحسينى الاستانبولى . والأستاذة نيكي كيدى تقول مع غيرها أنه نسخ هذه الرسالة أثناء دراسته الأولى في النجف ، أى قبل رحلته الأولى إلى الهند في ١٨٥٧ . فعبارة « منفى عن الأوطان » تشير إلى هجرته الإجبارية عن إيران . إذ من المستبعد أن يعد

الأفغانى إبعاده عن الهند إبعادا عن الأوطان . فهو لم ينسب نفسه إلى الهند في أية مرحلة من حياته ، وإنما الذى يلفت النظر في هذا التوقيع أن الأفغانى كان يلقب نفسه في العراق بالآستانبولى . والأغرب من هذا أن اسم بغداد مشطوب بالحبر الأحمر ، وعليه كلمة أخرى غير مقروءة كأنما هناك محاولة لستر مروره ببغداد أو اضطراب ، لأن الرسالة من أدب الشيعة الشيعية بينا الناسخ قد قرر أن يسمى نفسه الآستانبولى ويتحل الصفة التركية . وبالتالي فالمفترض أن يكون سنيا . كذلك شطب الأفغانى كلمة « الآستانبولى » وكتب عليها بالحبر الأحمر « الكابولى » غالبا بعد أن استقر أمره في كابول عاصمة أفغانستان » (التضمن : ٣٠ / ٤ ص ٦٨) .

هذه أولا إحدى المرات النادرة التى ينسب فيها الكاتب ما ينقله إلى صاحبه أو كتابها . ومع ذلك فقد جاراها فيما كتبت نتيجة عدم اطلاعه على الوثائق الأصلية ونقله عن مصدر واحد هو كتابها ، فكانت النتيجة أيضا أنه عبر عن مبالغة المؤلف في التقليل من شأن الرجل حين ذكرت (هامش ص ٢١ - ٢٢ من كتابها) أن الأفغانى كتب على كلمة « بغداد » محاولا طمسها ومشيراً إلى رغبته في إخفاء إقامته هناك في شبابه ، وأنه لا توجد أى سجلات تثبت إشارته إلى إقامته المبكرة ببغداد . وبالرجوع إلى « الوثائق » نجد أن ما فعله الرجل ببساطة - وكان تحت العشرين - هو كتابة العبارة التالية بالعربية في نهاية الرسالة : « كتبه ييدى في دار السلام ببغداد وأنا الغريب في البلدان والطريد عن الأوطان - جال الدين الحسينى الآستانبولى » ثم كتب على كلمة بغداد بالقلم الأحمر كلمة « الشريفة » ، وظهرت كلمة « الآستانبولى » أقرب إلى المشطوبة . ومع ذلك أليست « دار السلام » هي نفسها « بغداد » ؟ بل إن كلمة « بغداد » واضحة تحت كلمة « الشريفة » . فليس ثمة مجال إذن للظن بأنه أراد إخفاء حقيقة

دراسته ببغداد ، وإنما أراد أن يؤكد علو مكانة بغداد عنده فوصف « دار السلام » بكلمة « الشريفة » . ولكنها في النهاية مسألة الأخذ عن مصدر واحد . فهذه الملاحظة الكيدية إذا صح التعبير ليس صحيحاً أنها وردت في كتاب آخر غير كتاب كيدى .

ومن قبيل هذه الحجارة أنه قال إن الأفغانى بدأ نشاطه الماسونى عام ١٨٧٥ بالقاهرة ولو كان قد رجع إلى « الوثائق » أو كتاب باكدامان - الذى أوهمنا أنه رجع إليه - لعلم أن الرجل بدأ ذلك النشاط عام ١٨٧٦ وسجل ذلك فى مفكرته ، ونقلته باكدامان إلى الفرنسية كما سبق أن أوضحنا .

ولكن هذه الحجارة سرعان ما تصبح نقلاً مباشراً أو غير مباشر دون الإشارة إلى مصدر النقل ، فحين تقول كيدى إن الفضل يرجع إلى هوما باكدامان فى الكشف عن مصادر تمويل جريدة « العروة الوثقى » بما نشرته من خطابات عثرت عليها فى صحيفة « باريس » الفرنسية (ص ٢١٦ من كتاب كيدى) يكون ذلك معقولا لأنها أشارت إلى كتاب باكدامان بصفحاته فى الهامش ، وأثبتت فضلها فى المتن . ولكن لويس عوض ينقل هذا مباشرة دون مجهود موحيا بأنه نقل عن باكدامان . فقد تساءل : « من كان يمول هذه العملية ؟ » وأجاب : « الفضل للدكتورة هوما باكدامان لاكتشافها مصادر تمويل الأفغانى ومحمد عبده فى باريس فى فترة العروة الوثقى . فهناك مقالان فى جريدة « باريس » بتاريخ ٣ ديسمبر و ١٢ ديسمبر ١٨٨٤ يلقيان ضوءاً على بعض مصادر تمويل الأفغانى ومحمد عبده » (التضامن : ١٣ / ٨ ص ٦٥) ثم يشير إلى المقالين (وهما فى الحقيقة خطاباتان إلى محرر الصحيفة كما ذكرت باكدامان) على النحو الذى أشارت إليهما كيدى .

هذا النقل المباشر غير الأمين في الإشارة إلى المصدر هو السائد في مقالات لويس عوض . وأمثلته أكثر من أن تحصى ، مثلما لا نستطيع إحصاء النقل غير المباشر ، أى نقل النصوص من الصحف أو الكتب الأخرى الواردة في كتاب كيدى . ومن الغريب مثلا أن الناقل يشير إلى أرقام صفحات كتب مثل كتاب «جوردون في الخرطوم» لويلفرد بلنت حين ينقل عنه فقرة أو أخرى ، وكذلك يفعل مع يوميات بلنت ، ولكنه لا يشير إلى كيدى صاحبة الحق في أن يشار إليها . ولا ندرى دوافع مثل هذا التصرف المعيب سوى أنه تعبير عن الرغبة في الظهور بمظهر العليم المطلع على مصادر الموضوع المختلفة . وهى سقطة بأى معنى من المعانى ، تتفاقم كلما حاول الكاتب أن يبدو صاحب الجهد الأصيل . ومن ذلك قوله عن المرحلة المصرية في حياة الأفغانى :

« وقد حاول فى تلك المرحلة أن ينشئ محورا من روسيا وأفغانستان ضد الاستعمار البريطانى فى الهند ووسط آسيا الإسلامية . وفى قمة صراعه فى مصر ضد الوزارة الأوربية نجدة يحدد هذه الذكريات الروسية القديمة . فى خريف ١٨٧٨ نشرت جريدة مصر مقالا بعنوان «البيان» فى الإنكليز والأفغان» والنص العربى ليس أمامى ، وإنما أمامى قسم من الترجمة الإنجليزية لهذا المقال نشرته جريدة النحلة (عدد ١٥ ديسمبر ١٨٧٨) التى كان يحررها لويس صابونجى فى لندن ويصدرها باللغتين الإنجليزية والعربية («التضامن : ١١ / ٦ ص ٥٩) . ثم يسوق بعد ذلك النص الذى نقلته كيدى عن مجلة النحلة مع الاختصار (ص ١٠٢ - ١٠٣) دون أن يذكر أنه نقل النص عنها . فقد اكتفى بأن أمامه قسما من الترجمة الإنجليزية للمقال . والأصل عند كيدى تقدمه بقولها :

« فى خريف ١٨٧٨ نشر الأفغانى مقالا طويلا فى صحيفة مصر عن الإنجليز

والأفغان (البيان في الإنجليز والأفغان) ترجم إلى الإنجليزية ونشر بصحيفة
Home Ward Mail وأعيد نشر أجزاء من الترجمة الإنجليزية
في صحيفة « النحلة » التي كان يصدرها لويس صابونجي بالعربية والإنجليزية في
لندن حيث كان يقيم في ذلك الوقت » (ص ١٠٢) .

وتعترف كيدى في هامش الصفحة التالية بالفضل في الحصول على نص
الترجمة لقدسى زاده الذى بعث إليها بصورة لها . ولأنها لم تطلع على « النحلة »
فقد وصفتها بأنها « صحيفة » ، وهى « مجلة » كانت تصدر في القطع المتوسط
للمجلات اليوم . أما لويس عوض فقد وصفها بأنها « جريدة » ولم يذكر كيدى
فضل إتاحة النص له في كتابها . ولم يذكر رقم الصفحة لأن كيدى لم تذكرها
أيضا .

ومن قبيل عدم الاعتراف بالفضل العلمى قول الكاتب عن إبراهيم
المويلحى الذى اتصل بويلفرد بلنت حول مسألة المهدي في السودان ، وقدم
نفسه لبلنت - كما يقول في كتابه عن جوردون - بصفته وكيل المهدي :
« ومع ذلك فادعاه أنه وكيل المهدي بعيد جدا عن الحقيقة . فجهال الدين
وحده له نفوذ في هذا الاتجاه » (التضامن : ٣ / ٩ ص ٦١) .

وهذا الحكم نفسه تلخيص لقول كيدى :

« من الصعب تحديد السبب الذى جعل بلنت قادرا على اكتشاف ادعاء
المويلحى لا إدعاء الأفغانى . ولا شك أن المويلحى سمع من الأفغانى أو جودت
باهتمام بلنت البالغ بمسألة المفاوضات حول السودان . وأغلب الظن أن اهتمام

بلنت المعروف بالموضوع هو الذى أتاح للمويلحى أو من معه فكرة ضرورة تقديم نفسه لبلنت بصفته وكيلًا للمهدى» (ص ٢٣٨) .

ومع ذلك لم يشر لويس عوض إلى كيدى كمصدر لما رواه عن المويلحى ومغامراته فى لندن لحساب الأفغانى ، وإنما أشار إلى كتاب «جوردون فى الخرطوم» الذى اتخذته كيدى نفسها مصدرا فى الموضوع . وكان حكمه السابق على المويلحى منقولا عن بلنت وكيدى معا .

وإذا كان لويس عوض قد أغفل مسألتى «الرد على رينان» و«المراة الألمانية اللتين وردتا بكتاب كيدى وغيرها ، وإذا كان قد توقف فى مقالاته عند بداية المرحلة الأخيرة فى حياة الأفغانى ، فقد سار فى هذه المقالات على نهج كيدى التاريخى مع بعض الرتوش والاستطرادات . ولكنه فى الحقيقة حاول كثيراً أن يتحرر من أحكام الباحثة الأمريكية ، وأن يبحث فى أحكامه التى بناها على نصوص كتابها وماضمه من معلومات غزيرة . وكانت اجتهاداته وتحليلاته فوق طاقة كيدى التى التزمت بعرض المادة أساسا مع شىء من التحليل . ولكن مشكلة هذه الاجتهادات هى نفسها مشكلة اجتهادات كيدى ، وهى أنها تقوم على الظن أو الاستنتاج دون الاستناد إلى وثائق مؤكدة . وسنعرض فيما يلى لأربعة أمثلة من هذه الاجتهادات التى أبداها لويس عوض .

المثال الأول : رتب على النشاط الماسونى الذى قام به الأفغانى بمصر أربع نتائج هى :

١ - أن الأفغانى كان معروفا للإنجليز وفى الحياة العامة المصرية على الأقل منذ عام ١٨٧٥ .

٢ - أن الأفغانى مر بفترة تعاون كامل مع الإنجليز أيام حريمهم الضارية على إسماعيل ، وإلا ما سمحوا له بانتخابه رئيساً لمحفلى كوكب الشرق الذى كان فرعاً من المحفل الرئيسى فى إنجلترا ، وأن هذا التعاون استمر بين الأفغانى والإنجليز بين ربيع ١٨٧٥ حين طلب الانضمام إلى المحفل الماسونى وصيف ١٨٧٨ وهو تاريخ فرض الوزارة الأوربية.

٣ - إن الإنجليز انقلبوا على الأفغانى بعد أن انقلب عليهم على الأرجح بسبب تشكيل الحكومة الأوربية برئاسة نوبار باشا ، فتسببوا فى طرده أيام إسماعيل من المحفل الماسونى أولاً ثم فى إبعاده أيام توفيق . وهنا يعارض الكاتب الباحثة الأمريكية لأول مرة علناً فى أن يكون المحفل الإنجليزى قد طرد الأفغانى لأنه أراد الانحراف به إلى السياسة . ويرى أن طرده كان بسبب تنديده بنوبار باشا ووزارته الأوربية .

٤ - إن إبعاد الأفغانى كما يتبين من تقرير القنصل الإنجليزى لوزير خارجيته لم يكن بمبادرة من الخديوى توفيق ولكنه كان بإيعاز الإنجليز فى مصر . (التضامن : ١٦ / ٤ ص ٥٤) .

وهذه النتائج الأربع أو الاستنتاجات الأربعة لا تسندها أية وثيقة للأسف ، وإنما هى محض ترجيحات تقبل الصواب والخطأ . فمن الثابت فى « الوثائق » أن الأفغانى طلب الانضمام إلى محفل الشرق الفرنسى فى ٢٢ ربيع الثانى ١٢٩٢ (٣١ مارس ١٨٧٥) ، وأنه قبل عضواً به فى ٦ فبراير ١٨٧٦ ، أى بعد نحو عام من تقديمه الطلب ، وأنه انتخب رئيساً لمحفلى كوكب الشرق الإنجليزى فى يونيو ١٨٧٨ ، وأنه تلقى ١١ دعوة من محافل مختلفة أثناء وجوده بمصر ، فضلاً عن أنه أسس محفلاً أهلياً - بعيداً عن الأجانب - كان الخديوى توفيق من

أعضائه . وكان نشاطه الماسونى كله سياسيا كما شهد بذلك تلميذاه عبده واسحق وغيرهما . (أليس التنديد بوزارة نوبار الأوربية وراعيا الإنجليزى السير ريفرز وبلسون عملا سياسيا ؟) ومع ذلك لم يستطع الدارسون للوثائق أن يحددوا طبيعة هذا النشاط السياسى على وجه اليقين . وإذا كان الأفغانى معروفا للإنجليز وفى الحياة العامة فى مصر منذ ١٨٧٥ على الأقل فكيف لم يظهر له نشاط حتى عام ١٨٧٨ سوى التدريس فى إطار ضيق ؟ وكيف لم يجد له الإنجليز فى تقاريرهم سوى صورة هزيلة غامضة ؟ صحيح أنه لم يذكر الإنجليز فى رسالته لرياض باشا كسبب لطرده من مصر ولكن هل كان توفيق يسمح له بالاستمرار فى الهجوم على التدخل الأجنبى لو أن الإنجليز كانوا راضين عنه ؟ لقد أشاع عنه الإنجليز أنه طرد من محفلهم لأنه لم يعترف بأن للكون بناء أعظم . ثم أشاع الخديوى بعد طرده أنه كان على رأس جمعية تهدف إلى فساد الدين والدنيا . ومع ذلك فن الصعب تحديد نصيب الباطل من الحق فى مجتمع كان يعيش - وقتها - على الشائعات والدسائس .

المثال الثانى : يقول الكاتب تعليقا على ما كتبه سليم العنحورى حول دور الأفغانى فى الثورة العرابية : « أما قول العنحورى بأن كلمات الأفغانى أطلقت الشرارة الأولى فى الثورة العرابية فكلام غير دقيق ، لأن الأفغانى ومعه محمد عبده كان لهما رأى سبىء فى زعماء اعرابيين نعرفه من خطابات محمد عبده وغيره للأفغانى من بيروت عام ١٨٨٣ وهى محفوظة فى الوثائق البريطانية . وقد تحدث عنها الأستاذ إلى كدورى فى كتابه عن « الأفغانى » (ص ٢٦ - ٣٤) وهى تفيض بالاحتقار لجهل عرابى ورجاله ولعدم خبرتهم بشئون الحكم والسياسة حين تولوا أمر البلاد بعد نفي الأفغانى ، فضلا عن أن دعوة « مصر للمصريين » والدعوة الدستورية وهما لب الثورة العرابية تناقضان دعوة العروة

الوثقى العثمانية ودعوة المستبد العادل وهما عماد تفكير الأفغانى السياسى»
(التضامن : ٤ / ٦ ص ٦١) .

وبغض النظر عن الخلط - مرة أخرى - بين «الوثائق» والوثائق البريطانية فخطابات عبده وغيره لم تعرف طريقها إلى بريطانيا إلا منشورة فى إيران ، وبغض النظر أيضا عن أن كدورى تحدث عن هذه الخطابات ، وهو قد فعل ذلك لا من وجهة البحث فى الثورة العرابية وإنما من وجهة البحث فى الكفر بالأديان عند الأفغانى وعبده ، فبغض النظر عن هذه السقطات التى سببها المصدر الواحد فإن الاجتهاد منصب على دور الأفغانى فى الثورة العرابية . وقد تحدث محمد عبده وإبراهيم اللقانى على التحديد فى رسالتين لهما إلى الأفغانى من بيروت عن عرابى وحركته ولكنها لم يفيضا بالاحتقار لجهل عرابى ورجاله كما تخيل الكاتب ، وإنما كانا حرين حريصين إزاء الثورة بالرغم من ترحيبهما الضمنى بها واختيارهما مع سعد زغلول بين الشبان الذين وقع عليهم اختيار عصبة الثورة حين أخذوا فى «تنقية الوظائف» على حد تعبير اللقانى فى رسالته . ولم يخرج الثلاثة عند تعاونهم مع الثورة عن الحد الذى أوقفوا أنفسهم عنده فى تلك الحوادث على حد تعبيره أيضا . وتعرضوا بسبب ذلك للسجن والتشريد والنفى عند فشل الثورة ودخول الإنجليز . ومعنى هذا بوضوح أن تلاميذ الأفغانى تعلموا من إبعاده درس الحذر وإخفاء مشاعرهم عند اللزوم اتقاء للخطر ، وأنهم كانوا يرحبون من قلوبهم بالثورة ، وإن اضطروا فى العلن أحيانا إلى التزام الحياد إزاءها أو الهجوم عليها ، فضلا عن أن استنكارهم لعرابى ورميهم إياه بالجهل جاء بعد فشل الثورة وليس أثناءها .

لقد استخدم الأفغانى نفسه فى رسالته لرياض باشا التى كشفها «الوثائق» بتعبير «المجازف» فى وصف عرابى وتعبير «الفتنة» فى وصف الثورة ، لأنه كان

يخاطب عدوا لها . ومع ذلك لم يحتقر « عرابي باشا » - على حد تعبيره - أو رجاله . بل إنه سارع في باريس بإرسال « العروة الوثقى » إليه في منفاه . وقد كشفت « الوثائق » أيضا عن رسالة من عرابي في منفاه إلى محمد عبده يتحدث فيها عن وصول العدد العاشر إليه ويطلب موالاته بنسخ من الجريدة له ولحمود فهمي زميله في المنفى . وفي هذه الرسالة وصف الأفغانى بأنه « وارث علوم الأنبياء والمرسلين » . ومن المعروف أن الأفغانى ضم إلى محفله الماسونى بالقاهرة محمود سامى البارودى باشا رئيس الوزراء فى عهد الثورة . ومعنى هذا أنه كانت ثمة صلة مؤكدة بين « العرابيين » و « الأفغانيين » وقاعدة مشتركة هى العمل من أجل إنقاذ الوطن من مشاكله الاقتصادية وتحريره من الأجانب مع تطبيق الدستور . ولم يكن ثمة تناقض وقت وجود الأفغانى بمصرتين فكره وفكر الثورة العلنيين . فالأفغانى نفسه كان يرفع شعار « مصر للمصريين » وينادى بالحكم الدستورى كما هو واضح فى خطبة زيزينيا ومقالاته بجريدة مصر . أما دعوة العروة الوثقى العثمانية ودعوة المستبد العادل فقد ظهرنا بعد إبعاده من مصر وتأسيسه « العروة الوثقى » . وقد كانت الستان الأخيرتان فى إقامة الأفغانى بمصر أشبه بفترة الحمل بالنسبة للثورة التى ولدت بعد إبعاده . وكانت خميرة الثورة قد نضجت فى تلك الفترة على نار الأفغانى وتلاميذه . ومن ثمة يكون اجتihad العنحورى سليما حين يقول إن كلمات الأفغانى أطلقت الشرارة الأولى فى الثورة العرابية . وبالمثل يصدق اجتihad عبد الرحمن الرافعى وغيره من المؤرخين بعد ذلك فى اتفاقهم مع العنحورى . فليس من المعقول أن يتجاهل ضباط الجيش الراغبين فى الثورة وقتها نشاط الأفغانى وتلاميذه فى الوقت الذى كانت فيه القاهرة أقرب إلى القرية الصغيرة المكشوفة ، وكان بعض ضباط الجيش يترددون على حلقة الأفغانى ويعرفونه معرفة شخصية ، على الرغم من اختلاف

وسائل الفريقين . فقد كان الأفغانى يؤيد ولى العهد توفيق . وكان عرابى يؤيد الأمير حليم المطالب بالعرش . وكان الاثنان متفقين على التخلص من الخديوى إسماعيل ..

المثال الثالث :

يقول الدكتور لويس عوض عن طرد الأفغانى من مصر :
وأكثر الذين كتبوا عن سيرة الأفغانى يذكرون أن إبعاده عن مصر كان فى شهر سبتمبر ١٨٧٩ . أديب إسحق فى رشيد رضا (ج ١ ص ٤١) يقول : « فى أواسط شهر رمضان سنة ١٨٩٦ (صحتها ١٢٩٦ هـ) الموافق لشهر سبتمبر ١٨٧٩ » وفى محمد عبده (رشيد رضا ج ١ ص ٧٦) : « أما التخلص من الشيخ جمال الدين فكان بنفيه سادس رمضان ١٨٩٦ هـ (يقصد ١٢٩٦) وفى الأستاذة نيكى كيدى (السيد جمال الدين الأفغانى . ص ١٢٠) : « وبعد استقالة شريف قبض على جمال الدين فجأة فى أوائل رمضان وهو عائد إلى داره فى الساعة الثانية صباحا » .

« ولما كنا نعلم أن شريف باشا استقال فى ١٨ أغسطس ١٨٧٩ فإن إبعاد الأفغانى عن مصر تم بعد هذا التاريخ . ولكننا نعرف الآن من رسالة قنصل إنجلترا العام السير فرانك لاسيلز إلى اللورد سالسبورى وزير خارجية حكومته ، المؤرخة فى ٣٠ أغسطس ١٨٧٩ ، أن الأفغانى أبعد عن مصر فى تاريخ سابق على ٣٠ أغسطس حيث يقول : « وقد اضطر الخديوى إلى نفي الأفغانى من مصر خلال ٢٤ ساعة » . فالأفغانى إذن لم يبعد عن مصر فى سبتمبر ولكن أبعد عنها فى أواخر أغسطس ١٨٧٩ . وقد أبعد فى الفترة بين استقالة شريف باشا (١٨ أغسطس) وتولى رياض باشا رئاسة الوزارة مكانه (٢١ سبتمبر) وقد كان

غائبا في أوروبا ، ثم عاد للحكم في هذا التاريخ . أى أن الأفغانى أبعد في فترة الانتقال التى كان الخديوى توفيق رئيسا للوزارة أثناءها .

هذا الاجتهاد الضخم في الوصول إلى تاريخ إبعاد الأفغانى أشبه بمن « فسر الماء بعد الجهد بالماء » . فبالرغم من هذا التوثيق المجهد لم يتوصل الكاتب إلى شيء ، في حين أن الحقيقة كانت على مرمى بصره ، ولكنه أبى إلا أن يصدق الوثائق البريطانية . والحقيقة باختصار هى ما ذكره الأفغانى نفسه في رسالته لرياض باشا وما ذكره تلميذه محمد عبده من أن القبض عليه تم ليلة السادس من رمضان ١٢٩٦ هـ ، أى ٢٤ أغسطس ١٨٧٩ ، وأن ترحيله إلى السويس تم صباح اليوم التالى ، وأن ترحيله من السويس إلى الهند ثم في السادس والعشرين من الشهر كما جاء في البلاغ الرسمى الذى أصدرته إدارة المطبوعات في ذات اليوم . وقد ذكر ذلك المؤرخ عبد الرحمن الرافعى نقلا عن « الوقائع المصرية » و « الأهرام » في ذلك التاريخ ، وهو ما أيده بعد ذلك الباحث قدسى زاده نقلا عن محمد صبيح في كتابه عن محمد عبده . ولم يكن الأمر كله يحتاج أكثر من الجزء الثانى من كتاب « عصر إسماعيل » للرافعى أو كتاب الرافعى نفسه عن الأفغانى .

المثال الرابع :

يلقى الكاتب على رسالة الأفغانى لمحمد عبده من استنبول التى قال له فيها « فكن فيلسوفا يرى العالم ألعبوة ولا تكن صبيا هلوعا » وكان التعليق أن هذه العبارة تلخص شخصية الأفغانى : « هكذا كان الأفغانى يرى أن العالم « ألعبوة » . السياسة عنده ألعبوة . الفكر عنده ألعبوة . الإصلاح عنده ألعبوة

وهذه شخصية المغامر والمقاربل والأفاق الدولى ... فقد كشف أوراقه فى لحظة غضب عارم . إنه ينظر إلى الحياة نظره إلى لعبة » (التضامن : ٢٧ / ٨ ص ٦٦) .

وهذا يردنا إلى ما كشفت عنه « الوثائق » وأشار إليه قدسى زاده فى رسالته الجامعية عن الأفغانى فى مصر . فقد تبين أنه اشترى فى شبابه بالهند نموذجين مصغرين للكرة الأرضية ، وأنه أهدي ابن أحد أصدقائه فى إيران نموذجاً آخر جاء به من لندن حين كان يعلمه الجغرافيا والتاريخ . ويبدو أن نموذج الكرة الأرضية هذا كان لعبة مفضلة عند الأفغانى يلجأ إليه كلما فكر فى مشروع لتوحيد العالم الإسلامى أو الانتقال من بلد إلى بلد . ويبدو أيضا أنه كان مقتنعا بأن ما يفعله ساسة الانجليز بصفة خاصة فى العالم يبدأ بتحريك مثل هذا النموذج وتحديد خطوات السيطرة على البلاد . ومن هنا يحىء تصوره للعالم كلعبة فى أبهى الساسة والفلاسفة على السواء . فالفلاسفة يعالجون القضايا الكلية ويتصورون العالم كما يتصوره معلم الجغرافيا حين يدير أمام تلاميذه نموذج الكرة الأرضية . والفلاسفة أيضا جسورون لا يخشون من المغامرة أو الإقدام على فكرة أو عمل . والعبارة تلخص شخصية الأفغانى بالفعل ، ولكن ليس بالمعنى الذى يجعله مغامرا ومقامرا وأفاقا دوليا ، وإنما بالمعنى الذى يجعله فيلسوفا سياسيا طموحا وشجاعا ومشغولا بالكليات لا بالجزئيات والفسافس .

ومع هذا كله يخرج قارئ مقالات لويس عوض مثلاً يخرج قارئ كتاب كيدى بسؤال أساسى : ماذا يريد الكاتب أن يقول ؟ وإذا كان قارئ كتاب كيدى يخرج بجواب خلاصته أن الأفغانى رجل مغامر ومنافق وقليل الأهمية .

فقارئ مقالات لويس عوض يخرج أيضا بالجواب نفسه مع إضافة كلما غامض « والسبب في ذلك أن كيدى - كما أوضحنا من قبل - قد اعتمدت أساسا على الوثائق والتقارير البريطانية التي لم تكن دقيقة في تصويرها للأفغانى ، ولا موضوعية في قياس حجمه ، وأن لويس عوض قد اعتمد أساسا على كيدى فصارت مقالاته ظلًا لها . ولو كان قد عرض لكتابها أو لخصه بتواضع ثم ناقشها فيما كتبت لصارت لمقالاته قيمة علمية تضاف إلى ما كتب عن الأفغانى بغير العربية في السنوات العشرين - لا العشر - الماضية .

- ١٠ -

لم يتعرض الدكتور لويس عوض في كل ما كتبه - طوال حياته - للهجوم العنيف مثلما تعرض حين نشر مقالاته الثمان عشرة عن الأفغانى . بل كانت هذه المقالات سرخلافه مع صحيفة « الأهرام » واستقالته منها عقب تردها في نشرها .

ومع أن الدكتور عوض لم يقدم جديدا فيما كتبه عن الأفغانى أكثر من نقل ما كتبه المستشرق الأمريكي نيكى كيدى ، دون تحرر للموضوع أو مناقشته ، فقد كان لما كتبه على الناس وقع مستفز ، حتى تركوا « الفاعل الأصل » وهاجموا خياله .

كان ما كتبه المعلقون والكتاب من الكثرة والثرثرة والخطائية بحيث ضاعت الحقيقة الأصلية ، وهى فتح ملف الأفغانى وإعادة النظر فيه . بل إن هؤلاء وأولئك من محترفى الكتابة وصبيانها فتحوا نيران الهجوم على صاحب المقالات قبل إنتهائه من نشرها ، وكأنهم فرغوا من قراءتها قبل أن تنشر ، وهذا أول مظاهر الغرابة فى الأمر ، يليه أن أحدا لم يكلف نفسه عناء البحث عن مصدر

المقالات ، فضلا عن الرفض شبه المطلق لعملية البحث أو إعادة النظر في حياة الأفغانى وأعماله . مع أن ما نشر بالعربية من كتاباته نفسها قليل ، وحتى هذا القليل لم يجمع بعد جمعا علميا محققا أو صحيحا كما سنرى بعد ذلك .

وأولئك من محترفى الكتابة وصبيانها فتحوا نيران الهجوم على صاحب المقالات قبل إنتهائه من نشرها ، وكأنهم فرغوا من قراءتها قبل أن تنشر ، وهذا أول مظاهر الغرابة فى الأمر ، يليه أن أحدا لم يكلف نفسه عناء البحث عن مصدر المقالات . فضلا عن الرفض شبه المطلق لعملية البحث أو إعادة النظر فى حياة الأفغانى وأعماله ، مع أن ما نشر بالعربية من كتاباته نفسها قليل ، وحتى هذا القليل لم يجمع بعد جمعا علميا محققا أو صحيحا كما سنرى بعد ذلك .

لم يقتصر هذا الهجوم على التعليقات أو المقالات ، وإنما تعداها أخيرا إلى تأليف الكتب . فقد ظهر فى القاهرة كتاب بعنوان « جمال الدين الأفغانى المفترى عليه »^(١) من تأليف الدكتور محمد عمارة وكان من حسناته أنه ظهر بعد هدوء الضجة التى أثارها مقالات الدكتور عوض .

وصلة الدكتور عمارة بالموضوع ليست جديدة . فهو صاحب « الأعمال الكاملة » للأفغانى التى ظهرت فى مجلد واحد بالقاهرة سنة ١٩٦٨ ، ثم ظهرت مرة أخرى فى مجلدين ببيروت سنة ١٩٧٤ بعد أن أضاف إليها بعض كتابات الأفغانى التى سبق أن نسبت خطأ إلى تلميذه محمد عبده . ومع ذلك فهذه الأعمال الكاملة « ليست « كاملة » بأى معنى من المعانى ، ولا تزيد شيئا على المشهور والمعروف من كتابات الأفغانى وأماليه العربية باستثناء ما كان منسوبا

(١) دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٤

لمحمد عبده . ولكن هذه قضية أخرى سنجها قليلا حتى نفرغ من النظر في الكتاب الجديد .

ينطلق المؤلف في كتابه - على أية حال - من نقطة مصادرة حق الدكتور لويس عوض في الكتابة عن موضوع خارج إطار اختصاصه ، والدخول في « دائرة فكرية ليست بينه وبينها أية علاقة على الإطلاق » وهذه نقطة خطيرة في الحقيقة تم عن طابع الوصاية الذي يتعامل به كثير من كتابنا مع أبناء مهنتهم . فمن حق أى كاتب مها كان شأنه أن يكتب في أى موضوع يشاء ، ومن حق قائه أو زميله أو ناقده أن يناقشه فيما يكتب ، لا أن يقول له : أنت متخصص في - العصور الوسطى مثلا وليس من حقك أن تكتب عن العصر الحديث ، أنت متخصص في الكيمياء وليس من حقك الكتابة في الأدب . فهذه وأمثالها دعاوى باطلة ، لأن العبرة ليست بالاختصاص بهذا المعنى الضيق ، ولكن العبرة بما يقال أو يكتب . وليس من حق ككاتب أن أصادر حق المتخصص في الأدب الذى يريد أن يكتب في فن الطهى . ومن حق هذا على أن « أتذوق » أو « لا أتذوق » ما يكتبه . وليس من حق أيضا أن أصادر حق دخول أى كاتب دائرة فكرية ليست بينه وبينها علاقة . فاللدخول والخروج من حقه ، والقبول والرفض من حق ، وهكذا . والعلوم الإنسانية ، بصفة خاصة ، تتميز بالتشابه أو الإشتباك ، وليس من السهل فض الاشتباك بينها .

ومع أن المؤلف يتنازل بعد ذلك عن هذه المصادرة ، ويقبل مناقشة المقالات الثمانية عشرة التى كتبها الدكتور عوض عن الأفغانى ، فهو يعد هذه المقالات « قد بلغت في الافتراء حد الشذوذ ، الأمر الذى يجعلها ساقطة

بذاتها» . ومع ذلك أيضا يتنازل عن هذه الدعوى ، ويقبل مناقشة القضية وما تضمنته من افتراءات على الأفغانى . ثم يسلك سلوك المحامى فيكتب مرافعة طويلة مجعدة يقيمها على المنطق والبيان والبلاغة ، ويفند النقاط أو الافتراءات واحدة بعد الأخرى ولكن المشكلة أن هذه المرافعة الطويلة كان ينقصها - بالتعبير القانونى - الاطلاع على جميع المستندات والملفات التى تتصل بالقضية . وإذا افترضنا - وأنا لست متخصصا فى القانون - أن الدكتور عوض يمثل جانب الادعاء فى القضية ، وأن الدكتور عمارة يمثل جانب الدفاع ، فإن الجانبين معا لم يطلعا على المستندات التى أثارت القضية من أولها إلى آخرها ، أى « الوثائق » التى أصدرتها جامعة طهران سنة ١٩٦٣ وكانت سببا فى فتح ملف الأفغانى من جديد .

وإذا كان عدم اطلاع الادعاء الذى يمثله الدكتور عوض على تلك المستندات وغيرها من ملفات القضية قد أوقعه فى مشكلات كثيرة ، وجعله يعتمد ، أو بمعنى أدق ينقل عن ادعاء آخر كثير التناقض والخطأ ، فإن عدم اطلاع الدفاع الذى يمثله الدكتور عمارة قد أوقعه هو أيضا فى مشكلات كثيرة وجعله يعتمد على الملف القديم للقضية .

قضية طريفة وغريبة فى الحقيقة !

المدعى ينقل عن مدع آخر ، والمحامى لا يطلب تأجيل نظر الدعوى حتى يتمكن من الاطلاع على المستندات والملفات الجديدة !

والنتيجة هى أن يجهد المحامى نفسه إلى أبعد درجة فى تحليل نص الادعاء واصطياد تناقضاته وتفنيده اتهاماته !

لقد بذل الدكتور عمارة جهدا كبيرا بلاشك ، ولكنه الجهد الناقص في النهاية ، لأنه أقامه على الملف القديم للقضية ، أى ملف الأفغانى في العربية حتى سنة ١٩٦٣ ، ولأنه - أيضا - اضطر بسبب عدم اطلاعه على الملف الجديد ومستنداته إلى استخدام المنطق في قياس صحة الادعاءات . وقد ساعده على النجاح في هذه المهمة أن المدعى نفسه وقع في الكثير من التناقضات والأخطاء بسبب نقله عن مصدر واحد ، وعدم اطلاعه على ملفات القضية كلها .

ومن الطبيعى ألا تخلو مرافعة من هذا النوع من أدوات البيان والبلاغة والخطابة فضلا عن الحدة والانفعال في التعبير ، وكلها أمور تقلل من قيمة المرافعة . ومع ذلك يبق لنا منها الكثير من النقاط المنطقية الإيجابية والأخرى السلبية .

أما النقاط الإيجابية فأعلاها تنفيذ الادعاءات والكشف عن تناقضها ، وأدناها تصحيح الأخطاء التى وقع فيها المدعى بسبب عدم اطلاعه على ملفات القضية ومستنداتها كلها أو تسرعه في النقل والصياغة .

ومن قبيل تنفيذ الادعاءات والكشف عن تناقضها توضيح الدكتور عمارة للهدف الذى سعى إليه الأفغانى من تأليف رسالته المشهورة بعنوان « الرد على الدهريين » وكيف ألفها « لتكون سلاحا في الصراع ضد طائفة من مسلمى الهند ، يمكن أن نسميهم بالمتغربين الذى تهادنوا مع الاستعمار الإنجليزي هناك وكيف تميزت بالحدة والعنف والتركيز على العائد أو المردود الاجتماعى والسياسى والثقافى الذى يصيب الأمة إن هى استمسكت بالإسلام كهوية حضارية تميزها عن الحضارة الغربية الغازية . وحديث الأفغانى فيها عن الإسلام حديث عن

البديل الحضارى الإسلامى لحضارة الغرب المادية العدوانية الاستعمارية .
وليس حديثا عن الإسلام كدين مجرد بعقائده وأركانه . وهذا توضيح مقبول
يفند قول الدكتور كيدى الأمريكية التى نقل عنها الدكتور عوض قوله « إن
الأفغانى ... كان ينظر إلى الدين كمجرد دافع للجواهر الجاهلة لتحصيل
الاستقلال السياسى أو بناء الامبراطوريات » أو « على أنه (أى الدين) مؤسسة
اجتماعية » .

لقد فهم المستشرقون من أمثال كيدى رسالة « الرد على الدهريين » على أنها
تكشف عن حقيقة فكر الأفغانى ، وعدوا ذلك دليلا على عدم تدينه . وأغفلوا
المناسبة التى ألف فيها تلك الرسالة كرد على السيد أحمد خان وأتباعه فى الهند
الذين خضعوا للاستعمار الإنجليزى ووسائل الحضارة الغربية . دون أن يدركوا
قيمة الإسلام كبديل حضارى واجتماعى . ثم جاء الدكتور عوض فنقل عن
كيدى حكمها الخاطئ ، وحاول أن يبرره دون الإشارة إلى صاحبه .

من قبيل تفنيد الادعاءات أيضا ما فعله الدكتور عمارة بالترجمة التى كتبها
سليم العنحورى لأستاذه الأفغانى . فقد أوضح أن هذه الترجمة مليئة
بالافتراءات والشائعات والتناقضات . وهذا صحيح ، وسببه أن العنحورى لم
يعرف الأفغانى إلا بضعة أشهر فى مصر ، فلما كتب عنه اعتمد على السماع لا
« على طول العشرة وكمال الخبرة » كما فعل محمد عبده . وكانت الدكتور كيدى
قد اهتمت بهذه الترجمة المتناقضة غير الدقيقة ، ونادت بأنها مظلومة لم تأخذ
حقها من الباحثين هى وترجمة أديب إسحق للأفغانى . ثم جاء الدكتور عوض
فنقل عن كيدى دون مناقشة لنص الترجمة البادى التناقض والتهاافت كما سبق
أن أوضحنا .

وعلى هذا النحو راح الدكتور عمارة يفند النقاط التي أثارها الدكتور عوض حول الأفغانى ، مثل القول بأن جمعية « العروة الوثقى » وجريدتها كانت مهمتها « نسف الشعور القومى وتدعيم الشعور الدينى لحساب الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد بل والاستعمار وأنصار الحكم المطلق » ، والقول بأن الأفغانى كان يدعو إلى حكم المستبد العادل ، وأن كلامه فى مرحلته المصرية لم يكن به أى برنامج للحكم الدستورى بالمعنى المتعارف عليه . كما فند اتهام الدكتور عوض للأفغانى بأنه كان « باييا » بهائيا شيعيا ، رجعيا فى السياسة ، يمارس « التقية » . ووقف من كل هذه الاتهامات موقف المحامى الذى يجب الحق أكثر مما يجب أكل العيش . واستخدم فى تفنيده نصوصا من الادعاء ذاته .

ومن قبيل تصحيح الأخطاء التى وقع فيها الادعاء قول الدفاع :

« فالرجل الذى دفع إلى المكتبة العربية كتابا يحمل اسمه فى « فقه اللغة العربية » .. هذا « العالم اللغوى » عندما ينسب إلى « المهدي » يقول « المهدوية » ولا يقول « المهدية » ٢١

وقوله :

« وهو يزعم أن جبال الدين الأفغانى قد قال عبارة : « والشيعه يقولون إلى نصبي » فلا يستطيع تمييز الخطأ لأن صحة الكلمة « ناصبي » وبدلا من أن يسأل أهل الذكر عن معنى الكلمة ، فيصححها يتطوع ليفتى ويفسر ، فإذا « بعلمه الغزير » يثير الضحك والرائاء ! لقد فتح « قوسا » ليُفسر كلمة « نصبي » فقال : (من معركة نصبيين ، أى من أعداء على بن أبى طالب والرجل لا يدري أن الإشارة إنما هى إلى فرقة « النواصب » ، الذين ناصبوا على بن أبى طالب وبنيه العداء ، وأن المفرد منها « ناصب » ، والنسبة إليها « ناصبي » . أما معركة

« نصيبين » فلا علاقة لها بالموضوع - اللهم الا أن تكون علاقتها به مثل علاقة الدكتور لويس بالموضوع الذى تصدى للكتابة فيه . فنصيبين مدينة بالشام فتحت فى زمن عمر بن الخطاب ! » .

وقوله :

« ونحن نعلم الدكتور لويس إذا لم يميز بين الآية القرآنية وبين الحديث النبوى الشريف ، لكنه إذا جاء فتحدث عن خطاب ، ثم زعم أن الأفغانى هو كاتبه ، ثم وجدنا الخطاب يتحدث عن الآية القرآنية (إنما المؤمنون إخوة) ... على أنها حديث كان من حقنا أن نقول : إن هذا جهل إن جاز لغير الأفغانى فلا يجوز لإمام كجمال الدين ! » .

هذه ثلاث عينات من الأخطاء الكثيرة التى وقع فيها المدعى بسبب التسرع وعدم الدقة . وقد حافظت عند نقلها على طريقة الدفاع فى صياغة دفاعه حتى يُكوّن القارئ فكرة عن أسلوب مؤلف الكتاب فى الرد على خصمه ، ولا سيما فى النقاط الإيجابية العالية التى ليس من السهل إيراد عينات منها بسبب طولها . وأما النقاط السلبية فى هذا « الدفاع » عن الأفغانى فهى كثيرة ، وإن كانت أقل من زميلاتها الإيجابيات .

يقول الدكتور عمارة فى تعليقه على كتاب « جمال الدين الأسد آبادى » الذى اقتسبت منه الدكتور كيدى كثيراً ثم نقل عنها الدكتور عوض :

« إن الدكتور لويس لو نظر نظرة نقدية إلى ما حواه هذا الكتاب لكشف تهافتة وزيفه ولأراح واستراح . ففي هذا الكتاب من « اللامعقول » الشيء الكثير » .

وحق يتضح أمر هذا الكتاب أمام القارئ نقول إنه صدر بالفارسية في ألمانيا عام ١٩٢٦ وألفه ميرزا لطف الله ابن أخت الأفغانى . وكان الأخير شابا يوم زار الأفغانى إيران زيارته الرسميتين عامى ١٨٨٦ ، ١٨٨٩ . وكانت بينه وبين « خاله » مراسلات وقت أن كان الأخير يقيم ببافيس ويصدر « العروة الوثقى » . وقد نشر بعض هذه المراسلات فى « الوثائق » التى أصدرتها جامعة طهران سنة ١٩٦٣ . ومنها نعرف أن الأفغانى كان يرسل أعدادا من « العروة الوثقى » لبعض أفراد أسرته فى « أسد آباد » ، ومن هؤلاء ابن عم له يدعى « الهادى » ، وابن اخته هذا .. لطف الله . كما نعرف أن الأخير أبدى رغبته لخاله فى اللحاق به ببافيس ولكن الخال منعه ، وحذره من السفر ، وهدده بأنه لن يقابله . ومع ذلك رآه الأفغانى وجالسه فى زيارته ، ويبدو أنه حدثه عن حياته وأحواله وأسفاره ، وأن الشاب اليافع أعجب بما سمع وانهر به . ويبدو أيضا أنه لم يكن يسجل ما سمعه من خاله أولا بأولا ، وإنما عاد إليه بعد ذلك فسجله فى شيخوخته ، وجاء تسجيله فى صورة كتيب صغير يروى فيه سنوات الأفغانى الأولى فى إيران ثم رحيله عنها وتجوّاله الذى استمر إلى وفاته .

لقد تعرض لطف الله نفسه للسجن والاضطهاد حين قتل الشاه ١٨٩٦ واتهم الأفغانى بتحرير قاتله . وربما لم يستطع لطف الله تسجيل ما سمعه من خاله لهذا السبب . ولكن المؤكد أن ما كتبه لا يتجاوز « كرامة » صغيرة ، ضم إليها ابنه « صفات الله » بعد ذلك بعض الكتابات الأخرى لكتاب مختلفين من إيران وتركيا . وقد جاء على غلاف الطبعة الأولى من هذا الكتاب عبارة « الجزء الأول » ومع ذلك لم يصدر له جزء آخر ، وليس له قيمة علمية كبيرة سوى أنه يضم بعض التفاصيل غير المعروفة عن طفولة الأفغانى وصباه وأسرته . وقد ترجم

إلى العربية . ونشر بالقاهرة سنة ١٩٥٧ ، ولكنه لم يثراهما أحد ولم يرجع إليه الدكتور عمارة نفسه إلا في سنة ١٩٧٩ حين أعاد طبع «الأعمال الكاملة» للأفغانى . ولم يرجع إليه أيضا الدكتور لويس عوض إلا في نقول كيدى منه .

نعود بعد «هذا التوضيح اللازم إلى الأمثلة التى ضربها الدكتور عمارة على «اللامعقول» الكثير فى هذا الكتاب ، واتهامه الدكتور عوض بتجاهلها . ولكن معظم الأمثلة ليست من «اللامعقول» فى الحقيقة . يقول الدكتور عمارة :

«والكتاب يتحدث عن إخوة جمال الدين فيقول إن له أختين : طيبة ومريم . وليس لنا ملاحظة على اسميهما . فهما اسمان مألوفان فى الأوساط الإسلامية . لكنه يذكر أن اسم أخيه الوحيد هو «مسيح الله» فلم يقف الدكتور لويس أمام هذا الاسم ويقول لقرائه : إن هذا الاسم محال أن يكون مألوفا فى أسرة إسلامية . ولا بد أن يكون القصد من هذا الكتاب هو تشويه الصورة الإسلامية لجمال الدين ! أم أن هذا الاسم «مسيح الله» قد أعجب الدكتور لويس فغض الطرف ومضى يلطم الاتهامات ١٢» .

والحقيقة أن الاسم كان معروفا فى إيران وقتها . ومازال الإيرانيون يتخذون مثل هذه الأسماء المركبة مثل : «صفات الله» ، «آية الله» . ثم إن اسم «المسيح» قد ذكر فى القرآن الكريم فلماذا يستحيل أن يسمى به مسلم ؟ ويقول الدكتور عمارة :

«وفى هذا الكتاب ... كم من المعلومات التى لا يكتبها إلا جاهل أو مخرف ! ففيه أن «الحزب الوطنى» الذى تزعمه الأفغانى بمصر (كان دقيق التنظيم للغاية . والمعروف أنه كان نجما للصفوة ، ولم يكن «حزبا» بالمعنى

المتعارف عليه حديثا من مصطلح «الحزب» ١

والحقيقة أن «الحزب الوطني الحر» كما سماه الأفغانى وتلاميذه عبده وإسحق وصنيع قد سبق قيام «الحزب الوطنى» الذى كوئته الصفوة من أمثال شريف باشا وسلطان باشا وغيرهما ، وأن ذلك «الحزب» كان هو نفسه المحفل الماسونى الذى شكله الأفغانى بعد خلافه مع المحافل الأخرى التى كان يسيطر عليها الأجانب ، ومنها محفل «كوكب الشرق» الذى ذكره الكاتب .

يقول أيضا :

«نحن نعلم - وتلاميذ المدارس الابتدائية يعلمون - أن كرومر كان «المعتمد البريطانى» فى مصر وليس المستشار المالى ، وأنه لم يأت إلى مصر إلا بعد الاحتلال بسنوات» .

والحقيقة أن إيفلين بارنج (لورد كرومر فيما بعد) جاء إلى مصر من الهند مراقبا للدين المصرى العام فى الفترة من ١٨٧٧ إلى ١٨٧٩ ثم عين مراقبا ماليا عاما (مستشارا ماليا) فى السنة الأخيرة (١٨٧٩) ولكنه نقل إلى الهند مرة أخرى سنة ١٨٨٠ ، وعاد إلى مصر بعد ذلك سنة ١٨٨٣ ، بعد أقل من عام على الاحتلال ، ومنح لقب «سير» ثم لقب «لورد» وأصبح قنصلا عاما ومعتمدا أى مندوبا ساميا ، حتى استقال سنة ١٩٠٧ . ومعنى هذا أنه كان فى مصر خلال سنوات الأفغانى الأخيرة بها ، لكنه لم يذكره فى كتابه «مصر الحديثة» بخير أو بشر ، وإن كان يحتمل أن يكون كتب تقارير عنه إلى حكومته .

يقول الدكتور عمارة أيضا إن «مصر يومئذ لم يكن بها أية مصارف» والحقيقة أن مصر عرفت المصارف الأجنبية فى عهد إسماعيل . ويقول إن الشاه ناصر

الدين قتل بمنجر ، والصحيح أنه قتل برصاصة من مسدس . كما يقول إنه لم يظهر أى ادعاء إيرانية الأفغانى إلا قبل وفاته بأقل من عام ، أى سنة ١٨٩٦ حين قتل الشاه . والصحيح أن أحد وزراء الشاه نفسه ، وهو المعروف باسم اعتماد السلطنة ، قد نشر كتابه « المآثر والآثار » سنة ١٨٨٩ ، وضمنه سيرة موجزة للأفغانى استقاها منه حين قابله خلال زيارته الرسمية الأولى لإيران ، وفيها ذكر أنه ولد فى « أسد آباد » الإيرانية وأن أباه إیرانى .

هذه عينة من النقاط السلبية الصغيرة إذا مسح التعبير . وقد كتبت - كما رأينا - بانفعال لا لزوم له ولكن هناك نقاطا سلبية كبيرة سنشير إلى عينة منها أيضا .

يتهم الدكتور عمارة صاحب الادعاء على الأفغانى بأنه « مجرد قلمه من كل آثار الدقة ، بل والأمانة ليحكم على الأفغانى حيناً بأنه كان « محامى روسيا فى السياسة الأفغانية » وحيناً آخر بأنه « أثناء وجوده فى كلكتا (بالمهند) عرض خدماته على الحكومة البريطانية ، ولكنها اعتذرت عن قبولها مع الشكر ا ثم ينقل قول الدكتور عوض : « نستطيع أن نتكهن بأن الخدمة التى عرضها الأفغانى على الحكومة البريطانية فى الهند هى أن تعيده إلى مصر لإطفاء الثورة العرابية وتأييد الخديوى توفيق » .

وهذا الذى كتبه الدكتور عوض منقول عن الدكتور كيدى بالطبع دون ذكر لفضلها ، ولكن إذا كان الادعاء بأن الأفغانى محامى روسيا ادعاء كاذب فإن عرض الأفغانى على الحكومة البريطانية فى الهند إعادته إلى مصر صحيح . وهو نفسه قد ذكر ذلك فى مسودة خطابه إلى رياض باشا رئيس الوزراء المصرى

بعد مغادرته مصر. فقد صور حاله في الهند بعد قيام الثورة العراقية ، وسوء ظن الإنجليز به ، واتهامهم إياه بأنه «مرسل من طرف عراقي باشا لتحريك المسلمين وتخريضهم ضد الحكومة الإنجليزية» ويضيف الأفغانى بقوله : «فجلبتني (الحكومة الإنجليزية) من الدكن (مدينة حيدرآباد) إلى كلكتا ، واشتدت على في السؤال والجواب ، وكنت كل يوم متها في تهديد وتحذير . ولقد ضيقت على مسالك الرحمة ، وكلما كان صوت عراقي يزداد اعتلاء كانت الحكومة الإنجليزية تزداد على شدة ، خصوصا عندما قال ذلك القوال المجازف : أنا أثير مسلمي الهند على الإنجليز ، حتى ألقى من شدة تضيق الحكومة وعدم إصغائها إلى ما ألقى عليها من الأجوبة طلبت منها اضطرابا ، وفرارا من البلية ... إلى بلية أخرى (العبارة الأخيرة مشطوبة في الأصل) ترسلني إلى الخديوى . ودَفَعْتُ مسائلتي هذه إلى حاكم الهند وهو وقتئذ في السملة (مدينة سملا المقر الصيفي للحاكم) فظلت منتظرا للجواب . وظلت الحكومة في الخطاب والعتاب إلى أن انطفأت الفتنة ، فأطلقتني مع مراقبة أفعالي وحركاتي ليلا ونهارا » .

هذه الفقرة بالتحديد تكشف عن الضعف الإنساني الذي يصيب الإنسان في الشدائد ، ولسنا جميعا في مأمن من مثل لحظات الضعف هذه . وقد كان الأفغانى صادقا في تصويره تلك اللحظة وأثرها في نفسه ، فاضطر وهو يائس بالطبع إلى طلب السفر إلى مصر ليصني الجو ويعمل على إطفاء « الفتنة » ، ولكن الإنجليز لم يجيبوه إلى طلبه . وليس في تكهن الدكتور عوض ما يفض من قيمة الأفغانى . ولكن المشكلة أن صياغته السابقة لتكهنه حملت الاستخفاف بالأفغانى ، وهو استخفاف نضح على ما كتبه بسبب النقل عن كيدى .

ويناقش الدكتور عمارة خطاباً أوردته الدكتور عوض - نقلاً عن كيدى بالطبع - كان الأفغانى قد كتبه كمسودة لإرسال أصلها إلى شخصية عثمانية كبيرة أثناء وجوده بمصر وقد عثر على المسودة ضمن أوراقه التى نشرتها جامعة طهران ، واختلف باحثان حول تاريخ كتابة المسودة ، فقالت الدكتورة هوما باكدامان الإيرانية إنها كتبت فى بداية إقامته بمصر ، وقالت الدكتورة كيدى إنها كتبت فى أواخر أيامه بمصر . والأرجح هو ما قالته باكدامان . أما لويس عوض فقد سار على نهج كيدى بصفته مصدره . والمسودة فى الأصل مكتوبة بالفارسية ، ولكن كيدى أوردت فى كتابها (السيرة السياسية) ترجمة كاملة لها ، هى ما نقل منها لويس عوض . ويقول الدكتور عمارة فى مناقشته لمسودة الخطاب الذى لا نعلم فى الحقيقة ما إذا كان الأفغانى نفسه قد « ييضها » وأرسلها لصاحبه أم لا :

فكاتب الخطاب يتحدث عن نفسه فيقول : « إن كاتب هذا الخطاب رجل وضيع المقام لا أهمية له » فهل مثل الأفغانى من يقول هذا عن نفسه ، وهو الذى هابته الملوك والقيصرة ... إن الدكتور يكثر من الحديث عن « عنجهية » الأفغانى ، ويتحدث عن « عناده » الذى جعله يرفض التبعية للباب العالى ، وأقصى ما يتصوره هو حالة من « التعايش » بينه وبين السلطان « فهل يليق بمن هذا مقامه ، ومن هذه مكانته ، أن يكتب لمن هو دون السلطان فيقول عن نفسه : أنه رجل وضيع المقام لا أهمية له ؟ » .

والحقيقة أن أصل المسودة فى « الوثائق » لا يحمل المعنى الذى أشار إليه . الدكتور عوض . فالأفغانى يشير إلى نفسه فى بداية المسودة بعبارة « هذا العاجز » ثم يقول فى آخرها - بعد أن يعرض مطلبه - أنه يرجو « صاحب الفخامة »

أو «صاحب العظمة» ، المرسل إليه ، «أن يشمل هذه الرسالة بالدقة والرأى السديد حتى لو كان كاتبها حقيراً أو فقيراً» . وحين نقلت كيدى مسودة الرسالة إلى الإنجليزية لم تتصرف كثيراً في الحقيقة ولكن حين نقلها عنها لويس عوض كانت النتيجة هي العبارة التي أخذها عليه الدكتور عمارة وهي عبارة تحمل المعنى المقصود من كلمة «عاجز» وكلمة «حقير» ولكن شكلها في السياق لم يكن مريحاً . وقد كان الناس في القرن الماضي ، في العربية والفارسية معا يستخدمون مثل هذه العبارات عند مخاطبة الأعلى مقاماً ، أو على سبيل التواضع أحياناً .

هذه النقاط السلبية التي أشرنا إليها وغيرها سببها الحقيقي هو نفسه سبب تناقض ما كتبه الدكتور لويس عوض حين نقل مادته وكثيراً من أحكامه عن كتاب كيدى الذي أشرنا إليه من قبل . والسبب هو عدم الاطلاع على ملفات القضية ومستنداتها .

ويقودنا هذا السبب إلى مناقشة القضية التي أشرنا إليها في البداية وأرجأنا الحديث عنها قضية كتابات الأفغانى المجهولة . فن الغريب أن نقرأ هذا الكم من الردود على الدكتور لويس عوض دون أن يكون تحت أيدينا ، في لغتنا كتاب أو مجموعة كاملة - بالفعل - لكتابات الأفغانى . نحن في الحقيقة مقصرون في حقه أشد التقصير ، وأولنا هو الدكتور عمارة نفسه ، لأنه هو الذى تصدى في السنوات العشرين الماضية لجمع كتابات الأفغانى ، ثم مضت السنوات العشرون ، أو كادت ، دون أن يحقق ما تصدى له .

لقد دفعنى البحث في حياة الأفغانى وأعماله إلى مراجعة ما نشره بالعربية وغيرها فهالنى أن أكشف هذا التقصير المريب ، وأحزنى أن تتناقش في موضوع

لا نملك ملفاته وصفحاته كاملة ، وأن يأتي غيرنا من المستشرقين فيعدون للأفغانى قائمة بكتاباته فى جميع اللغات ومنها العربية . وبالرغم مما وقع فيه هؤلاء من أخطاء ، وما أغفلوه من كتابات فهم قد صنعوا شيئا كان من واجبنا أن نضعه .

ولم يكن الدكتور محمد عمارة أول من تصدى لجمع كتابات الأفغانى قبل العشرين سنة الماضية ، وإنما كان أول من فعل ذلك هو الشيخ محمد رشيد رضا فى مجلته « المنار » . فقد جمع فى مجلداتها الأولى نحو عشر مقالات بالعربية للأفغانى ، ولكنه لم يجمعها بعد ذلك فى كتاب ، وبعضها مما نشره الرجل فى جريدة « مصر » التى كان يحررها أديب إسحق ، ولم يعد محفوظا بدار الكتب المصرية من الجريدة سوى مجلد واحد رثت الهيئة متآكل الصفحات . ثم تكررت محاولة رشيد رضا بعد ذلك على أيدي آخرين من بينهم محمد المخزومى ومحمود أبوريّة دون نجاح يذكر ، أو إشارة إلى المصادر . وفى سنة ١٩٦٥ أصدر الدكتور عمارة ما سماه « الأعمال الكاملة » للأفغانى . وكان مما ذكره فى تقديمه للكتاب :

« فإذا كانت الظروف ، وإذا كانت قدراتنا الحالية قد أتاحت لنا حصر الآثار التى أنتجها الأفغانى فى مصر وتركيا وإيران والهند وباريس والأفغان فإننا لا نزال بحاجة إلى استقصاء بعض الفصول والمقالات التى كتبها الأفغانى فى روسيا القيصرية عن السياسة الدولية عندما زارها فى سنة ١٨٨٥ وكذلك مقالات له فى السياسة الدولية كتبها بالصحافة الإنجليزية عندما زار لندن ورفض عروض الإنجليز أن يتوجوه سلطانا على السودان » .

غير أن ذلك المجلد الكبير الذى أصدره الباحث لم يتضمن أى حصر لآثار

الأفغانى فى البلاد التى ذكرها على الإطلاق . وليست للأفغانى آثار مكتوبة ومنشورة فى تركيا. سوى خطبته التى تسببت فى طرده ، وحتى هذه لم يعثر أحد على نصها الكامل . وليست له أيضا آثار منشورة فى أفغانستان . بل إن الكتيب الذى نشر له بعنوان «تمة البيان فى الانجليز والأفغان» كتبه ونشره بمصر . وحتى هذا الكتيب أسقطه الباحث تماما من حسابه بدعوى أن «نشره لا يفيدنا فى شيء لأنه حديث موجز عن تاريخ بلاد الأفغان .. وهو لا يفيد سوى الباحث المتخصص فى تاريخ هذه البلاد» ثم ضم الباحث إلى مجلده مقالات الأفغانى فى «العروة الوثقى» وفض الاشتباك بينها وبين مقالات محمد عبده ، كما ضم أحاديث الأفغانى التى نقلها عنه محمد المحزومى ، ولكنه انتزع هذه الأحاديث من سياقها الأصلى دون مبرر ، وكذلك ضم بعض ما جاء بكتاب «تاريخ الأستاذ الإمام» لرشيد رضا دون الرجوع إلى ما جمعه رضا فى «المنار» ، وأخيرا ضم رد الأفغانى على الفيلسوف رينان نقلا عن أحمد أمين الذى سبق أن نشره - للأسف - فى ربيع مساحته الأصلية ، دون أن يشير إلى ذلك أو يحققه .

وهكذا كانت المحاولة ناقصة بكل المقاييس ، فضلا عن مفهوم الباحث للأعمال الكاملة الذى أوقعه فى مشكلات النقص ، لأن أدنى معنى للأعمال الكاملة هو ألا تكون مختارات أو تخضع لأى هوى شخصى . وليس من مهمة جامع الأعمال الكاملة ، أو التراث ، أن ينصب نفسه حكما إلا فى مجال دراسة هذه الأعمال أو ذلك التراث . وليس من مهمته أيضا أن يصادر عملا بحجة أنه لا يفيد سوى المتخصصين !

عاد الدكتور عمارة بعد ذلك فنشر طبعة جديدة مزيدة ومنقحة فى مجلدين

كبيرين من هذه الأعمال « غير الكاملة » سنة ١٩٧٩ . وبرغم مرور ١٤ سنة على صدور الطبعة الأولى لم يحاول أن يداوى نقصها الفادح ، ولكنه حاول أن يعيد للأفغانى نسبة بعض الأعمال التى سبق أن نسبها غيره خطأ إلى محمد عبده وهذه الأعمال هى : كتاب التعليقات على شرح الدوائى للعقائد العضدية . ورسالة الواردات فى سر التجليات ، ومقالان آخران . وبالرغم من الاجتهاد المقنع فى هذه المحاولةبقى المجلدان عاجزان عن الوفاء بمفهوم الأعمال الكاملة . وبقى للأفغانى كثير من المقالات التى كتبها بالعربية مجهولا للقارئ . ومن هذه المقالات ثمان استخلصتها من صحف تلاميذه وقت إقامته بمصر ، ١٦ استخلصتها من صحف تلاميذه وأصدقائه وقت إقامته بفرنسا وإنجلترا . وإذا بحثنا فى غير اللغة العربية وجدنا هذه المرة إحصاء دقيقا قام به المستشرقون . وفيه أن للأفغانى ١٧ مقالة فى الفارسية ، ٨ فى الفرنسية ، ٣ فى الإنجليزية . وهذا - كما نرى - عدد كبير فى الحقيقة ينفى عن الرجل أنه كان يملى ولا يكتب ، وأنه لم يترك تراثا كبيرا . ولكن يجب أن نلاحظ أن مقالاته فى الإنجليزية والفرنسية كانت تترجم من العربية ، وبعضها لم يظهر له نص بالعربية على الإطلاق مثل رده على رينان ومقالاته الثلاث عن المهدي السودانى ، فضلا عن أن له عددا آخر من المقالات والأحاديث الصحفية نشرت بالفرنسية والإنجليزية والروسية والألمانية والتركية ، وهذه النجح المستشرقون فى إحصائها .

ألشنا بعد هذا كله مقصرين فى حق رجل نقيم الدنيا ونقعدها بسببه ؟ أليس من حقه علينا أن ننشر أعماله الكاملة بالفعل ، بعد جمعها وتحقيقها بشكل علمى صحيح ؟

خاتمة

لعلنا نستطيع بعد هذه الوقفة الطويلة عند الدراسات الأخيرة حول الأفغانى أن نخلص إلى بعض الملاحظات العامة :

١- خسرت السيرة المعتمدة نقطة مهمة تتعلق بسنوات الأفغانى السبع والعشرين الأولى ، أى حتى ظهوره فى أفغانستان .

٢- لم تقتصر هذه الدراسات على الوثائق التى نشرتها جامعة طهران عام ١٩٦٣ ، وإنما تجاوزتها إلى العديد من المصادر المتصلة بالوثائق نفسها .

٣- تناولت هذه الدراسات العديد من جوانب سيرة الأفغانى وفكره وعقيدته ونشاطه السياسى وكتاباتة الخاصة .

٤- مال بعض هذه الدراسات إلى الموضوعية مثل دراسات قدسى زاده وهوما باكدامان بالرغم مما قد تختلف فيه معها . ومال البعض الآخر إلى التحيز ضد الأفغانى مثل دراسات كدورى وكيدى بالرغم من المجهود الذى بذلاه .

٥- تدعمت السيرة المضادة بما يكفى لأن تكون سيرة معتمدة بعد ذلك .

٦- ما تزال الدراسات الأفغانية حول الموضوع فقيرة للغاية ، لم تحاول الكشف عن جوانب جديدة فى حياته أو إقامته بأفغانستان بمقدار ما تلمس مادتها

من الدراسات السابقة مع الثبات على المعلومات التي جاءت بالسير التقليدي المشهورة في العربية .

٧- ما تزال الدراسات العربية فقيرة للغاية أيضا ، إما بتكرار ما سبق بيانه في السير المشهورة مثل دراسات محمد عمارة أو بالاعتماد على الدراسات الاستشرافية كما فعل لويس عوض ، دون محاولة لأى بحث جديد في فترة إقامته بمصر التي دامت نحو ثمانى سنوات وكانت من أهم مراحل حياته .

٨- لا ندرى عن الدراسات الإيرانية شيئا . فلم يترجم منها إلى العربية سوى كتاب ميرزا لطف الله (القاهرة ، ١٩٥٧) الذى يعد مصدرا كلاسيكيا ، ومع ذلك لم يلتفت إليه أحد^(١) . وباستثناء دراسة هوما باكدامان - بالفرنسية - لا ندرى عما كتب بالفارسية بعد ظهورها في ١٩٦٩ . ومع ذلك فقد نشر باحث إيراني هو على نورى زاده أربع مقالات بمجلة الدستور «الأسبوعية العربية التي تصدر في لندن (من ٢٦ سبتمبر إلى ١٧ أكتوبر ١٩٨٣) ودارت المقالات حول الماسونية في إيران وعلاقة الأفغانى بها . ولكن الباحث أورد معلومات غير دقيقة لا تستند إلى أدلة معقولة أو مستندات مما أضعف قيمة عمله . ومن ذلك قوله أن الأفغانى حمل ثلاثة جوازات سفر : إيراني ومصرى وعثماني ، وأنه في أعوامه الأخيرة منح الجنسية البريطانية مع جواز سفر دبلوماسى أشير في صفحته الأولى إلى انتسابه إلى المحفل الماسوني العالمى مع لقب «السير جمال» ، وأنه كان المسئول الأول عن التمرد العسكرى الذى أدى إلى احتلال الإسكندرية وقصف التل الكبير على أيدي القوات البريطانية . وهناك اجماع بين معاصريه على أنه قام بإثارة العسكرين المصريين وحرضهم على

التمرد بأمر من الحاكم البريطاني (عدد ٢٦ سبتمبر ص ١٨) ولا تحتاج هذه الأمثلة التي جاءت جميعها في صفحة واحدة إلى القول بأنها تفسد ثقة القارئ في الباحث . فلم تكن السلطات المصرية بهذا التسامح معه يوم أبعدته حتى تعطيه جواز سفر مصر يا ، ولا كانت تركيا من التسامح معه أيضا يوم أبعدته إلى مصر لتعطيه جوازا تركيا . فصر نفسها كانت تابعة للدولة العلية العثمانية ودخلوها لم يكن يحتاج إلى جواز سفر بالنسبة لرعايا الدولة العلية ، فضلا عن أن «الوثائق» التي نشرتها جامعة طهران لم تكشف إلا عن جوازي سفر إيرانيين . أما منحه الجنسية البريطانية فأين دليله ، وقد أجهد الباحثون أنفسهم للحصول على مثله فلم يعثروا إلا على طلبه وهو في الآستانة الحصول على جواز سفر بريطاني ، ولكن سفارة بريطانيا ردت طلبه ، بعد تسويق ، بحجة أنه إيراني وليس أفغانيا كما كتب في طلبه . أما مسئوليته عن التمرد العسكري المذكور فلم يذكرها أي تاريخ ، وإنما ذكر أنه أبعد من مصر في صيف ١٨٧٩ وأن الاحتلال البريطاني وقع في صيف ١٨٨٢ . وأما إجماع معاصريه على إثارته العسكريين المصريين بأمر من الحاكم البريطاني فلسنا ندرى عنه سوى أن الأفغان كان في الهند وقتها ، وأن الحاكم البريطاني في الهند كان يطبق سياسة بلاده في العداء للعسكريين المصريين من أنصار عرابي .

غير أن هذا البحث (١) يكشف في الحقيقة عن ظاهرة خطيرة وقديمة ، هي استغلال العلم أو التاريخ من أجل السياسة . ومن ثمة يشوه العلم والتاريخ معا لحساب السياسة . فالأفغانى يلقى احتراما كبيرا اليوم من الخميني وأنصاره في إيران . والغرض الواضح (بالكلمات) من البحث هو مهاجمة الخميني ونظامه

عن طريق الإسيادة إلى الأفغانى ، وتشويه صورته بأنه عميل للإنجليز وماسوفى عميل للاستعمار والصهيونية العالمية ، وكلها كلمات فضفاضة تتساوى مع كلمات كدورى المؤيد للصهيونية المحلية والعالمية حين صور الأفغانى بأنه عميل للروس وكافر بالأديان . وبذلك يسقط العلم ببحثه عن الحقيقة النزهة تحت سنانك السياسة !

ولكن هناك بعد ذلك الكثير من الجوانب والأسئلة التى لم تستطع الدراسات السابقة جميعا أن تبحثها جيدا أو تحجب عنها . أما الجوانب فمنها ما سمته كيدى بالسنوات المظلمة (١٨٥٨ - ٦٥) فى حياة الأفغانى ، وإقامته الأولى فى استنبول وإقامته فى روسيا . وإذا كان الكثير من وثائق عهد السلطان عبد الحميد قد أحرق مما يزيد مشقة البحث فإن الوثائق الروسية لا يدرى عنها أحد شيئا . وما زال الروس متخلفين فى البحث فى هذا الموضوع . ومن الأدلة على هذا التخلف أن ترجمة (سيرة) الأفغانى التى ضمتها دائرة المعارف السوفيتية الكبرى (الترجمة الإنجليزية طبعة ١٩٧٦ ج ٨ ص ٥٤٢ - ٤٣) تذكر أنه ولد بقرية أسد آباد بالقرب من كابول حيث تلقى تعليمه الدينى العالى ثم بدأ حياته السياسية فى بلاد أمير الأفغان الدوست محمد فى ١٨٥٧ ، وهاجر إلى الهند فى ١٨٦٨ ، وعاش فى استنبول من ١٨٦٩ إلى ١٨٧١ وفى القاهرة من ١٨٧١ إلى ١٨٧٩ ، الخ . وأما الأسئلة فمنها : من الذى قلعه إلى أمير الأفغان حتى أنزله تلك المنزلة الرفيعة^(١) ؟ كيف ذهب إلى لندن وأقام بها مرتين مع عدائه المعروف للإنجليز ؟ ماذا كانت حياته الخاصة التى أهملها الباحثون أو كادوا ؟ .

هذه كلها جوانب وأسئلة تنتظر من الباحثين الكثير من الجهد والعمل والوقت .

بيان بأدوار حياة الألففاني^(١)

تواريخ محتملة

ولد في أسد آباد بـ إيران .	١٨٣٨ - ٣٩ (١٢٥٤ هـ)
غادر أسد آباد إلى قزوين مع أبيه .	١٨٤٨
غادر قزوين إلى طهران .	١٨٥٠
غادر طهران إلى المدن المقدسة (ولاسيما النجف في العراق) .	١٨٥٢
ذهب إلى بوشهر .	١٨٥٦ (١٢٧٢ هـ)
سافر إلى الهند لفترة تتراوح بين سنة وبضعة أشهر وأربع سنوات .	بداية ١٨٥٦ أو ١٨٥٧
رحلة بطيئة إلى إيران عن طريق مكة والعراق وربما استنبول .	١٨٦١ إلى ١٨٦٥

تواريخ محددة

في طهران . مع زيارة قبلها في الغالب إلى أسد آباد .	منتصف ديسمبر ١٨٦٥
---	-------------------

(١) التفت إليه مؤرخا الدكتور محمد عارة في طبعة الأعمال الجديدة . ولكنه قَبِلَ ما جاء فيه .

- أكتوبر ١٨٦٦ بداية ٤٠ يوما في حراة
بأفغانستان حيث يصل عن
طريق شمال شرق إيران ..
- ديسمبر ١٨٦٦ إلى يوليو ١٨٦٧
أواخر أكتوبر ١٨٦٧ في قندهار بأفغانستان .
وصل إلى كابل بعد توقف في
غزني .
- نوفمبر ١٨٦٨ أبعد من أفغانستان وغادر
كابل .
- ديسمبر ١٨٦٨ غادر قندهار بأفغانستان متجها
إلى بومباي بالهند .
- مارس - إبريل ١٨٦٩ في بومباي .
يوليو ١٨٦٩ سافر إلى القاهرة لمدة ٤٠ يوما .
- أواخر صيف ١٨٦٩ - أول ربيع ١٨٧١ في استنبول ، أبعد بسبب
خطاب ألقاه في دار الفنون في
نوفمبر أو ديسمبر ١٨٧٠
(رمضان ١٢٨٧) .
- إبريل - مايو ١٨٧١ وصل إلى القاهرة .
(محرم ١٢٨٧) .
- ١٨٧٨ - ١٨٧٩ كتب مقالات بالصحف وكتابه
عن تاريخ الأفغان .
- ٢٤ أغسطس ١٨٧٩ أبعد من مصر .

وصل إلى بومباي ثم انتقل إلى حيدر آباد وكلكتا ، ونشر مقالات بالفارسية وكذلك « الرد على الدهريين » .	أواخر ١٨٧٩ إلى نوفمبر ١٨٨٢
غادر الهند .	نوفمبر ١٨٨٢
توقف في بورسعيد وكتب رسائل إلى رياض باشا وغيره .	ديسمبر ١٨٨٢
إقامة قصيرة في لندن حيث يلتقي بويلفرد بلنت .	يناير ١٨٨٣
في باريس .	منتصف يناير ١٨٨٣ إلى يوليو ١٨٨٥
نشر رده على ريتان .	١٨ مايو ١٨٨٣
أصدر « العروة الوثقى » .	١٨٨٤
استضافه بلنت في بيته بلندن .	يوليو - نوفمبر ١٨٨٥
تاريخ محتمل لمغادرته لندن إلى بوشهر بإيران .	أوائل ربيع ١٨٨٦
في بوشهر .	مايو - أغسطس ١٨٨٦
وصل إلى طهران عن طريق شيراز واصفهان .	أواخر ١٨٨٦
غادر إيران بناء على طلب الشاه وزهد إلى روسيا .	أبريل ١٨٨٧
وصل إلى موسكو وأقام بضعة أشهر .	مايو ١٨٨٧

فبراير ١٨٨٨ - منتصف ١٨٨٩
أغسطس ١٨٨٩

في سان بطرسبورج بروسيا .
في ميونيخ بألمانيا ثم عاد إلى
روسيا .

نوفمبر ١٨٨٩

ديسمبر ١٨٨٩ - يوليو ١٨٩٠

في طهران .

يوليو ١٨٩٠ - يناير ١٨٩١

لجأ إلى مقام شاه عبد العظيم .
طرد من إيران عن طريق
كرمانشاه .

فبراير ١٨٩١

مارس ١٨٩١ إلى صيف ١٨٩١

في بغداد والبصرة .

خريف ١٨٩١ - مطالع صيف ١٨٩٢

في لندن .

صيف ١٨٩٢ إلى مارس

في استنبول .

٩ مارس ١٨٩٧

مات في استنبول .

المصادر

أولا - بالعربية والفارسية

(١) الكتب

١ - الأفغانى ، جمال الدين :

رسالة في إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم
وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد
العمران . ترجمة محمد عبده بمساعدة عارف
أبو تراب بيروت (لا ذكر للمطبعة) ، ١٣٠٣هـ
(١٨٨٥ - ١٨٨٦ م) الطبعة الأولى .

العروة الوثقى ، المكتبة الأهلية ، بيروت ، ط ٣ ،
١٩٣٣ .

الأعمال الكاملة ، جمع وتقديم محمد عمارة ،
دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

تاريخ مصر في عهد الخديوى إسماعيل ، ج ٢ ،
دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٣ .

فيض الحافظ ، ج ٥ ط ٥ ، النهضة المصرية ،
القاهرة ، ١٩٦٧ .

عصر إسماعيل ، ج ٢ ط ٢ ، مطبعة النهضة ،
القاهرة ١٩٣٢ .

تاريخ الأستاذ محمد عبده ، ج ١ - ٣ ، مطبعة
المنار ، القاهرة ، ١٩٣٣ .

٣ - أمين ، أحمد

٤ - الرافعى ، عبد الرحمن

٥ - رضا ، محمد رشيد رضا

- ٦ - ستودارد ، لوثرروب
حاضر العالم الإسلامى ترجمة عجاج نوبس ،
مطبعة عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٣٣ .
- ٧ - عبده ، د. إبراهيم
تطور الصحافة المصرية (١٧٩٨ - ١٩٥١)
مكتبة الآداب القاهرة ، ١٩٥١ .
- ٨ - عبده ، محمد
الأعمال الكاملة ، ج ١ ، جمع وتحقيق محمد
عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت
١٩٧٢ .
- ٩ - عزيز. د. سامي
الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال
الإنجليزي ، دار الكاتب العربي القاهرة ،
١٩٦٨ .
- ١٠ - العقاد ، عباس
عبرى الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد
عبده ، وزارة الثقافة ، مكتبة مصر القاهرة
١٩٦٢ .
- ١١ - عمارة ، د. محمد
الأفغانى المفترى عليه ، دار الشروق ، القاهرة ،
١٩٨٤ .
- ١٢ - المغربي ، عبد القادر
جمال الدين الأفغانى : ذكريات وأحداث ،
سلسلة اقرأ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
- ١٣ - مهدوى ، اصغر وإبرج افشار : مجموعة أسناد ومدارك جاب نشده درباريه سيد
جمال الدين مشهور به أفغانى مطبوعات جامعة
طهران ، ١٩٦٣ .
- ١٤ - ميرزا لطف الله
شرح حال وآثار السيد جمال الدين أسد آبادى
المعروف بالأفغانى ، ترجمة صادق نشأت وعبد
النعم حسنين ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ،
١٩٥٧ .

(ب) الدوريات

- ١٥ - مصر (١٩٧٨ - ١٨٧٩) .
- ١٦ - أبو نظارة زرقا (باريس ، ١٨٧٩ - ١٨٩٢) .
- ١٧ - البصير (باريس ، ١٨٨٣) .
- ١٨ - ضياء الخافقين (لندن ، ١٨٩٢) .
- ١٩ - الهلال : إبريل ١٨٩٧ .
- ٢٠ - المقتطف : يونيو ١٨٩٧ ، مايو ١٩٢٥ .
- ٢١ - المنار : ١٨٩٨ - ١٩٣٣ .
- ٢٢ - الرسالة : ٧ يونيو ١٩٤٣ .
- ٢٣ - الثقافة : يناير - فبراير ١٩٤٤ .
- ٢٤ - التضامن (لندن ، ١٦ أبريل - ١٠ سبتمبر ١٩٨٣) .
- ٢٥ - الدستور (لندن ، ٢٦ سبتمبر - ١٧ أكتوبر ١٩٨٣) .

A. Books and Dissertations:

- 1 . Kaloti, Sami Abdullah **The Reformation of Islam and the Impact of Jamal ad-Din al-Afghani and M. Abduh**. Unpublished Dissertation for Ph.D. From Marquette University, Milwaukee, U.S.A., 1974. On microfilm no. M4061 at SOAS, London University.
- 2 . Keddie, Nikki R. **An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyed Jamal ad-Din al-Afghani**. University of California Press, U.S.A., 1968.
- 3 . Keddie, Nikki R. **Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani, A Political Biography**, University of California Press, U.S.A., 1972.
- 4 . Kedourie, Elie **Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activities in Modern Islam**, London, Cass, 1966.
- 5 . Kudsi-Zadeh, Abdullah Albert **The Legacy of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani in Egypt**, an unpublished dissertation for Ph.D from Indiana University, U.S.A., 1968, on microfilm no. 4367 at SOAS, London University.
- 6 . Kudsi-Zadeh, Abdullah Albert **Sayyid Jamal al-Din Al-Afghani**, an Annotated Biography. Leiden, Brill, 1970.
- 7 . Michel, B. et Mustapha Abdel Razek, trs. **Rissalat Al-Tawhid**, Librairie Orientaliste, Paul Genthner, Paris, 1925.
- 8 . Pakdaman, Homa **Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani**, Maisonneuve et Larose, Paris, 1969.
- 9 . Tabibi, Abdel Hakim **The Political Struggle of Sayid Jamal ad-Din Afghani**. Ministry of Information, Kapul, 1977.

B. General References:

10. **Encyclopaedia Americana International**, 1983, Vol. 18.
11. **Great Soviet Encyclopaedia**, Macmillan, 1977, Vol. 15.

12. **The New Encyclopaedia Britannica : Micropedia, 1981, Vols. 4, 9, 14, 16.**

C. Periodicals:

13. **"Iranian Studies". Autumn, 1973.**
14. **"Middle Eastern Studies", July, 1975.**

للمؤلف

في القصة والرواية

- ١ - ثمن الحرية (رواية تاريخية)
المؤسسة العربية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
 - ٢ - عزف منفرد (رواية اجتماعية)
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
 - ٣ - حب على الطريقة القصصية (قصص قصيرة)
دار الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٦ .
 - ٤ - عزيزتي الحقيقة (قصص قصيرة)
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- ### في الأدب والنقد

- ١ - من الأدب الأفريقي (دراسة ومختارات)
سلسلة إقرأ . دار المعارف . القاهرة ، ١٩٦٣ .
- ٢ - ألوان من الأدب الأفريقي (مختارات)
سلسلة المكتبة الثقافية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٣ - قضايا ومسائل في الأدب والفن (مقالات نقدية)
سلسلة كتاب الإذاعة والتلفزيون . القاهرة ، ١٩٧٥ .

- ٤ - سبعة أدباء من أفريقيا (دراسات تأليف جيرالد مور)
سلسلة كتاب الهلال . دار الهلال . القاهرة . ١٩٧٧ .
- ٥ - عندما يتحدث الأدباء (مقابلات وأحاديث)
سلسلة اقرأ . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٧ .
- ٦ - في عالم القصة (دراسات نقدية)
دار الشعب . القاهرة . ١٩٧٨ .
- ٧ - تاجور شاعر الحب والحكمة (دراسة ومختارات)
سلسلة كتابك . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٨ .
- ٨ - في عالم الشعر (دراسات نقدية)
دار المعارف . القاهرة . ١٩٨٠ .
- ٩ - ديوان فخري أبو السعود (جمع وتحقيق)
الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٨٥ .
- ١٠ - الأدب الأفريقي (دراسة)
دار المعارف . القاهرة . ١٩٨٥ .
- ١١ - من مقعد الناقد (مقالات نقدية)
سلسلة اقرأ . دار المعارف . القاهرة . ١٩٨٥ .
- ١٢ - من بلد إلى بلد (رحلات)
دار المعارف . القاهرة . ١٩٨٥ .
- ١٣ - دليل المجالات الأدبية في مصر من ١٩٣٩ إلى ١٩٥٢
الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٨٥ .

فى المسرح والسفنا

- ١ - بعد السقوط (مسرحفة آرثر ميللر)
سلسلة مسرحفات عالمفة . مؤسسة التألف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٢ - قصة حذفة الحفوان وثلاث مسرحفات أفرى (مسرحفات إدوارد أولف)
سلسلة مسرحفات عالمفة . الهفئة العامة للكتاب ، القاهرة . ١٩٧١ .
- ٣ - النقد السفنالف (دراسة)
سلسلة المكفبة الثقافية ، الهفئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- ٤ - الدراما الأفرففة (دراسة)
سلسلة كتابك دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ٥ - النقد السفنالف فى الصحافة المصرفة من ١٩٢٧ إلى ١٩٤٥ (دراسة)
الهفئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

فى التراجم والتارفخ

- ١ - جمال الدفن الأفغانف : (دراسة)
دار الشروق القاهرة ، ١٩٨٦ .
- ٢ - الأفغانف وتلامفذه : وثائق مفعولة (تحقق)
المركز العربف للإعلام والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٦
- ٣ - الأفغانف ومحمد عبده : (ترجمة وتحقيق)
كتاب الهلال . القاهرة . ١٩٨٦

المحتويات

هـ	هذا الكتاب
٩	ما قبل الوثائق
٤٩	الوثائق
٦٩	ما بعد الوثائق
٢٢٧	خاتمة
٢٣١	بيان بأدوار حياته
٢٣٥	المراجع والمصادر

مطابق الشروط

الرجاء الرجوع إلى الشروط المطبوعة - هاتف: ٧٧١٥٧٨ - ٧٧١٥١١ - برقية: ٧٧١٥٧٨ - فاكس: ٧٧١٥٧٨
BIBLICK 2017S LEB - رقم: ٧٧١٥٧٨ - ٧٧١٥٧٨ - ٧٧١٥٧٨ - ٧٧١٥٧٨
BIBLICK INTERNATIONAL, 2017S LEB STREET, LONDON W1, UK, TEL: 020 7461 1111, TELEX: 0207461111



جمال الدين الافغانى
بيك دالستيم